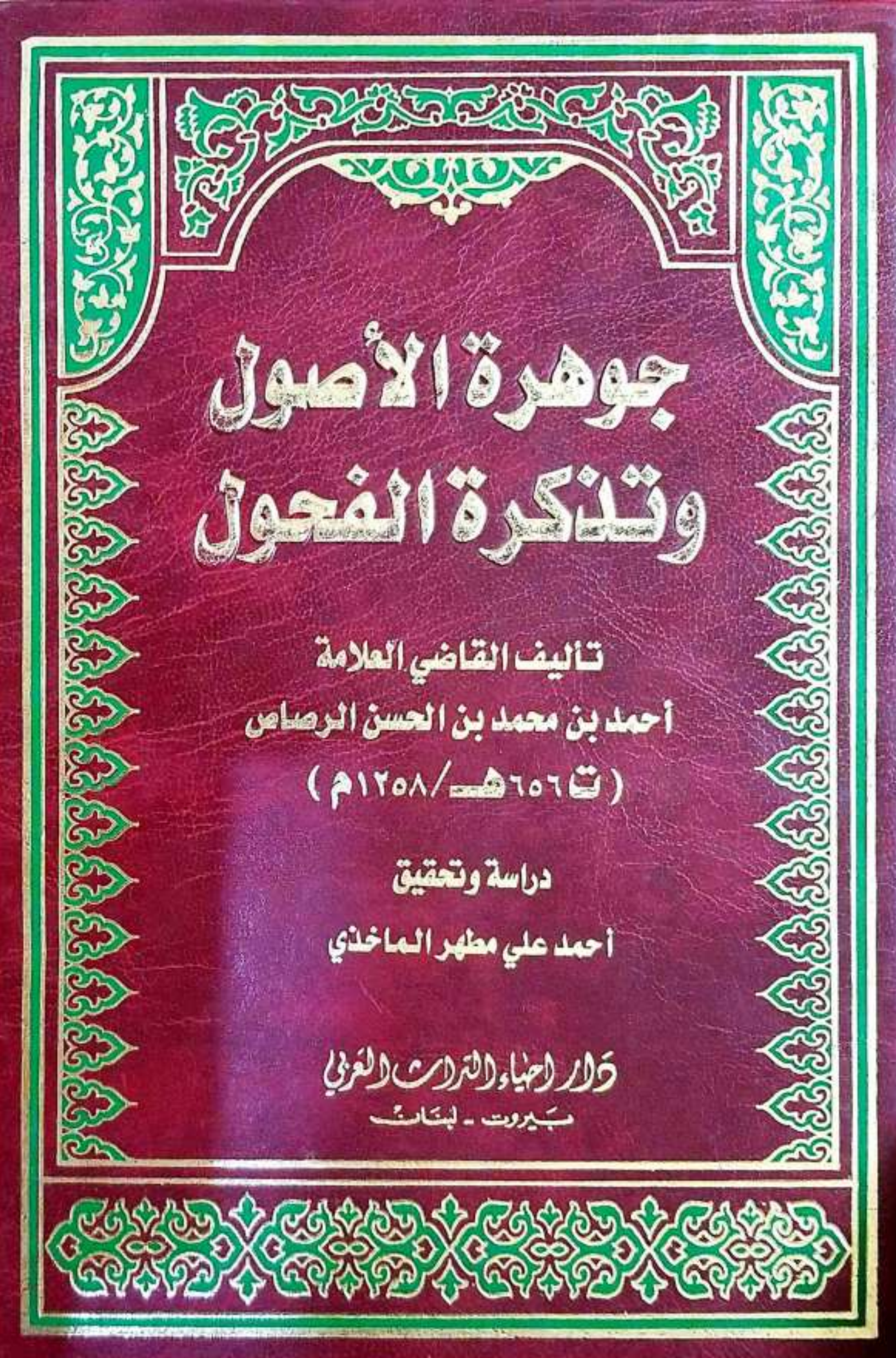


جوهرة الأصول
وتذكرة الفحول
تأليف القاضي العلامة
أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص
(ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)
دراسة وتحقيق
أحمد علي مطهر الماخذي
دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

جــوهــرة الأصول
وتذكرة الفحول

جوهرة الأصول وتذكرة الفحول

تأليف القاضي العلامة

أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص

(ت٦٥٦ هـ/١٢٥٨م)

دراسة وتحقيق

أحمد علي مطهر الماخذي

دار إحياء التراث العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

DAR EHIA AL-TOURATH AL-ARABI
Publishing & Distributing

دار إحياء التراث العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

العنوان الجديد
بيروت - طريق المطار - خلف غولدن بلازا - هاتف ٠١/٥٤٠٠٠٠ - ٠١/٤٥٥٥٥٩ - فاكس ٨٥٠٧١٧ - ص.ب. ١١/٧٩٥٧
Beyrouth - Air port street - Golden plazza - Tel: 01/540000 - 01/455559 - Fax: 850717 - p.o.box 7957/11

مقدمة في التحقيق

أولاً: الحالة السياسية في اليمن في القرن السابع الهجري:

كان القرن السابع الهجري من أشد القرون إيلاماً على النفس الإنسانية والعربية منها على وجه الخصوص. فمنذ بداية هذا القرن شهد العالم الإسلامي عديداً من الحركات الخارجة على نظام الدولة المركزية، ودولة الخلافة في بغداد، بعد أن أصاب جسد هذه الدولة الكثير من العلل التي أدت إلى انهيار بنيانها، فقد تمردت الأطراف، وظهر في مختلف الأقطار التي كانت الدولة الإسلامية مشكّلة منها. وكان سبب هذا الانشقاق والتمرد على سلطة الدولة هو ذلك الضعف الذي أصاب جهاز الدولة. والخليفة الذي يرأس اسمياً دولة الخلافة لم يبق له من السلطة والمهابة، والاحترام أي شيء، خاصة وأن الخليفة الفعلي هو قائد الشرطة، أو المشرف على فئة المقاتلين الذين دخلوا إلى حظيرة عاصمة الخلافة باعتبارهم من مواطنيها، وما إن تم لهم الوصول إلى المراكز المتقدمة في الدولة، حتى اشرأبت أعناقهم إلى الوصول إلى دار الخلافة، فيأمرون وينهون، ويقربون منهم أبناء جنسياتهم، مع أنهم أول الأمر إنما كانوا يديرون شئون البلاد من عاصمة الخلافة باسم الخليفة الذي صنعوه بأيديهم، وأمّروه هم على نفسه، لا على الأمة، وكانت هذه الفئات إما تركية، أو فارسية، قد وجدت في ضعف دولة الخلافة ما تتمناه لكي

أولاً: الحالة السياسية في اليمن في القرن السابع الهجري

كان القرن السابع الهجري من أشد القرون إيلاماً على النفس الإنسانية والعربية

إنما كانوا يديرون شئون البلاد من عاصمة الخلافة الذي صنعوه بأيديهم.

تحتكر السلطة لها بعد أن كانت عبر أوقات قوة الخلافة، وتماسك الدولة العربية الإسلامية، مجرد أمم أو قبائل تسكن أرض الإسلام وتدين بالولاء، إما رَغَباً أو رَهَباً بدولة الخلافة، إلا أنه بعد أن صار الخليفة ألعوبة بيد قواد الجيش الذي كان جل عناصره من أبناء جنس معين، مثل الأتراك والفرس، حيث تحولت السياسة الباطنية لهؤلاء الأقوام إلى سياسة واضحة وهي الاستيلاء على رأس الدولة، وإزاحة العنصر العربي من المواقع التي كان موجوداً فيها ويسيطر عليها، وهذه الحالة انعكست على مجمل شعوب الأطراف، فقد نشطت الجماعات التي ليست عربية، وشكلت لذاتها وجوداً معنوياً، ثم سياسياً، حيث ظهرت مسميات مثل: (الكورد) والتركمان، والمغول أو التتار، وبالنسبة لليمن فقد كان نصيب هذا الجزء من دولة الخلافة الإسلامية أن قام فيها بعض الطامعين في الحكم، والذين يريدون أن يحلوا محل دولة الخلافة في بلدانهم، فأعلن البعض منهم استقلال البلاد على دولة الخلافة، كما فعل محمد بن زياد عندما استقل بزبيد عام ...... وهذا الخروج على سلطة الخلافة إنما هو ناتج عن الضعف الذي لحق بالحاكم في بغداد بسبب الانتقاص من سلطانه من قبل المغامرين من الجماعات التركية، أو ممن هم من أصول غير عربية، وقد سارت الأمور على هذا المنوال، ضعف في السلطة وتمردات في الأقاليم، وقوميات تنهض من جديد فتكوِّن لنفسها جيوشاً تزحف بها صوب عاصمة الخلافة، وسلاطين يظهرون في الأقاليم أو بعضها، موالين لسلطة دولة الخلافة شكلاً، ولكنهم يتحينون الفرصة التي سوف تساعدهم على تنفيذ خططهم للخروج على هذا الخليفة المريض وعلى سلطته، والاستقلال بأقاليمهم، بالإضافة إلى وجود النزاعات

مجرد أمم أو قبائل تسكن أرض الإسلام وتدين بالولاء، إما رَغَباً أو رَهَباً بدولة الخلافة

وهذه الحالة انعكست على مجمل شعوب الأطراف، فقد نشطت الجماعات التي ليست عربية، وشكلت لذاتها وجوداً معنوياً

وهذا الخروج على سلطة الخلافة كما فعل محمد بن زياد عندما استقل بزبيد عام

المذهبية التي تطحن النفوس، وخاصة عندما يتصارع المصلون، أصحاب القبلة الواحدة، والقرآن الواحد، والنبي الواحد على مسائل خلافية صغيرة ليست من الدين والعقيدة في شيء، وهكذا تتهيأ الأمة بهذا النوع من الصراع إلى أن تستسلم للعدو القادم من البعيد، وهي تعتقد أنه سيكون المخلص لها من وطأة الفساد، والظلم الاجتماعي، والتفسخ السياسي، والانهيار الإداري، وضياع الأمن والاستقرار، والحياة الآمنة الكريمة.

وجود النزاعات المذهبية التي تطحن النفوس، وخاصة عندما يتصارع المصلون

ولقد عكست صورة الهوان والضعف، والجور، والفساد، والاستسلام والتفسخ الأخلاقي، والديني في عاصمة الخلافة صورتها على الأقاليم الإسلامية التي تدين شكلاً بالولاء للخلافة ولسلطانها؛ حيث تسابق المغامرون من طلاب الدنيا إلى إعلان خروجهم وتمردهم على القرار المركزي الذي هو من اختصاص رائد المسلمين، وقائدهم، فأعلن أولئك الطامعون في الإثراء، والوصول إلى السلطة وإلى حكم الناس استقلال أقاليمهم كما حصل في اليمن، واليمن من حيث الأساس، ومنذ ظهور الدولة الإسلامية كإدارة جامعة للمسلمين في المدينة المنورة، أو في دمشق بعد ذلك، أو في بغداد فيما بعد ذلك، إنما كانت مدفوعة بنوع من التسليم بأن الخليفة أو السلطان، أو الوالي إنما هو مفروض على إنسانها فرضاً، فإذا ما هبت نسمة من نسمات الشعور بالقدرة على التحرر من الجور، والظلم، والقهر، فإن الناس لن يترددوا أن يؤيدوا من يجرؤ على الخروج وإعلان الانفصال أو الاستقلال، والحديث عن موضوع الاستقلال أو التمرد في الأقطار الإسلامية سواء في ظلال حكم الأمويين أو العباسيين، حديث يطول شرحه، بسبب ما

ولقد عكست صورة الهوان والضعف، والجور، والفساد، والاستسلام والتفسخ الأخلاقي، والديني في عاصمة الخلافة صورتها.

فإذا ما هبت نسمة من نسمات الشعور بالقدرة على التحرر من الجور، والظلم، والقهر، فإن الناس لن يترددوا أن يؤيدوا من يجرؤ على الخروج.

عاناه الناس من جور الولاة والحكام الذين أذلوا الشعوب، وأذاقوها مرارة الظلم، والقهر... ففي بلاد اليمن على سبيل المثال كانت البداية بعام (٥٦٩هـ) الذي بدأ بزحف جيوش الدولة الكردية التي حكمت اليمن منذ ذلك التاريخ وانتهت بعام (٦٢٨هـ)، ذاقت البلاد تحت حكم أولئك السلاطين أنواعاً عديدة من المصائب، والمتاعب والمشاق، ولقد كان فصلاً حافلاً بالدموع والدماء، والقهر والبطش، والعذاب، وتستمر المعاناة ببداية الدولة التركمانية التي خلفت الأكراد على حكم اليمن برئاسة السلطان عمر بن علي بن رسول الذي استقل بحكم اليمن بعد ما كان وكيلاً للأكراد، حيث أعلن استقلاله عن الأكراد عام (٦٢٨هـ) واستمر بحكم اليمن بطريق الجور والظلم مدة قرابة تسعة عشر عاماً، وكان هذا السلطان قد أكثر من شراء العبيد، حيث شكل منهم طليعة لجنوده، وهم الذين اغتالوه عام (٦٤٧هـ) وامتطى صهوة الحكم بعده ابنه الأكبر السلطان المظفر وهو: يوسف بن عمر بن علي بن رسول الذي امتدت فترة حكمه إلى عام (٦٩٤هـ). وخلال حكم هذا السلطان دخلت اليمن في شجار عنيف، وفي حروب متلفة، وخاصة منها تلك الصراعات مع بعض أئمة الزيدية مثل المنصور بالله عبد الله بن حمزة المتوفى عام (٦١٤هـ) والذي كان له مع المظفر جولات، وقام من بعده الإمام المهدي أحمد بن الحسين وهو من نسل محمد بن القاسم الرسي، وكان من أجل أئمة الزيدية علماً، وكرماً، وشجاعة، فانقادت له معظم المناطق، ولكن المظفر الرسولي استطاع أن يشق العصا بين هذا الإمام وبين أبناء الإمام عبد الله بن حمزة الذين انضموا إلى جانب المظفر ضد الإمام أحمد بن الحسين، واستطاع المظفر بما لديه من إمكانيات مادية تزويدهم بالفضة

من جور الولاة والحكام الذين أذلوا الشعوب، وأذاقوها مرارة الظلم، والقهر

وتستمر المعاناة ببداية الدولة التركمانية التي خلفت الأكراد على حكم اليمن برئاسة السلطان عمر بن علي بن رسول الذي استقل بحكم اليمن بعد ما كان وكيلاً للأكراد حيث أعلن استقلاله عن الأكراد عام (٦٢٨هـ).

وكان هذا السلطان قد أكثر من شراء العبيد، حيث تم اغتياله على أيديهم.

لكن المظفر الرسولي استطاع أن يشق العصا بين هذا الإمام وبين أبناء الإمام عبد الله بن حمزة الذين انضموا إلى جانب المظفر.

والذهب التي بها تمكنوا من القضاء على أحمد بن الحسين في معركة شهيرة في منطقة الجوف، وكانت قد حدثت عام (٦٥٦هـ)، وهي السنة التي دخل فيها هولاكو إلى عاصمة الخلافة العباسية وقتل آخر خلفاء الدولة العباسية، وانتهى بهذه الحادثة صفحة من تأريخ الأمة الإسلامية، وابتدأ تاريخ جديد، كان وما يزال أكثر قتامة وأشد إيلاماً على النفس العربية الإسلامية، وكان نصيب اليمن في هذا العصر نصيب الأسد من الدمار والدماء، ففيه تصارع الأشقاء وأبناء عمومتهم، وفيه تدخل الأجنبي الوافد على البلاد، وصار يحكمها بالقسوة، والغلظة، والعسف، والبطش من جهة، وبالإغراء بالأموال وبالمناصب وبالإقطاعات من جانب آخر، ولنا أن نسأل عن الدور الذي قام به مؤلف «جوهرة الأصول، وتذكرة الفحول» في ما جرى من صراعات سواء بين الرسوليين بقيادة المظفر الرسولي، والأئمة من جهة، وبين الأئمة وأحفاد بعضهم أمثال أمراء بني حمزة في خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري في اليمن.

وهي السنة التي دخل فيها هولاكو إلى عاصمة الخلافة الإسلامية، وقتل آخر خلفاء دولة بني العباس.

ولنا أن نسأل عن الدور الذي قام به مؤلف «جوهرة الأصول، وتذكرة الفحول».

الرصاص في قلب الحدث:

لفقهاء اليمن دور لا ينكره أحد في مجرى حركة السياسة في هذا القطر من الوطن العربي، منذ الأزمنة البعيدة، وبالتحديد منذ أن وطئ تراب هذه الأرض الإمام الهادي يحيى بن الحسين. أول إمام من أئمة الدولة الزيدية التي عمرت طويلاً، ونبغ من بين صفوف أبنائها العدد الكبير من رجال الفقه والعلوم الشرعية المختلفة، ولعل وجود الفقيه في مجريات الأحداث في بلاد اليمن إنما كان ثمرة قاعدة شرعية تعارف عليها

الرصاص في قلب الحديث، ولفقهاء اليمن دور لا ينكره أحد في مجرى حركة السياسة في هذا القطر

والقاعدة الشرعية هذه هي (البيعة) الشرعية بالولاء والطاعة للإمام، ولولاته، وقضاته، ونوابه.

الفقهاء جميعاً سواء كانوا أئمةً أو متابعين لهم، والقاعدة الشرعية هذه هي (البيعة) الشرعية بالولاء والطاعة للإمام، ولولاته، وقضاته، ونوابه، ومسئولي الحكومة التي هو رئيسها.

والفقهاء في مذهب الزيدية موجودون في أهم الأحداث التي تُمتُّ بصلة إلى تنصيب الوالي، وهو الإمام.

والفقهاء في مذهب الزيدية موجودون في أهم الأحداث التي تُمتُّ بصلة إلى تنصيب الوالي، وهو الإمام، وذلك بحكم أنهم القادة الروحيون للجماهير، فهم أو بعضهم أي كبار فقهائهم هم الذين كانوا يفتون بصلاحية الإمام المرشح أو عدم صلاحيته للخلافة والولاية الشرعية، وهذه القاعدة التي يكون الفقهاء فيها هم الموجهون للجماهير، قد أكسبتهم ثقة الجماهير المقلدين من الأمة. وإذا ما أجمعت تلك الطائفة من رجال الدين والشريعة وهم جزء مهم من أصحاب الحل والعقد على تثبيت أمر من الأمور أو نفيه، فإن هذا الأمر يكون نافذاً أو محكوماً عليه بالبطلان؛ لأنهم ادرى من غيرهم بقواعد الصلاحية للرجال الذين يتولون أمور المسلمين انطلاقاً من جوهر قواعد الدين الحنيف، ومن أحكام الشريعة. وفي ما جرى من أحداث في منتصف القرن السابع الهجري في اليمن كان الفقيه موجوداً في قلب الحدث، وفي عمق القضايا المحلية، فقد ذكر في الوثائق التي أرخت لأحداث عام (٦٥٦هـ) ستمائة وستة وخمسين للهجرة أن القاضي العلامة أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص كان إلى جانب الأمراء من أبناء الإمام عبد الله بن حمزة في رفض إمامة المهدي أحمد بن الحسين المعروف بأبي طير.

من أحداث في منتصف القرن السابع الهجري في اليمن كان الفقيه موجوداً في قلب الحدث.

وأن الرصاص الذي كان واحداً ممن دعا في السابق إلى مساندة أحمد بن الحسين؛ لأنه لا يصلح للإمامة والولاية الشرعية أحد سواه، قد غير من عقيدته السابقة في أحمد بن الحسين، حيث أدى علمه هذا إلى خذلان ابن الحسين، وانتصار الجانب المعادي له وهم أولاد عبد الله بن حمزة بن سليمان أبناء عمومته، والسلطان الرسولي المظفر يوسف بن عمر بن رسول الذي أفزعه الإقبال الشديد من أبناء اليمن في مناطق شمال البلاد على نصرته والوقوف إلى جانبه، فما كان منه إلا أن فتح خزائن سلطنته في مدينة تعز، وأمطر الذين يناوئون الإمام بالهبات النافعة، وبالمواعيد بالولايات والمناصب، ويقال: أنه لولا وقوف القاضي العلامة أحمد بن محمد الرصاص الحفيد مع الجانب المعادي للإمام لما حدث. الذي حدث هو أن الرصاص كان قد أفتى بعدم صلاحية الإمام لتولي منصب الإمامة، حيث شقت الحرب بين الطرفين طريقها، وانتهت بمصرع أحمد بن الحسين، واجتزاز رأسه وإلقاء جسده في محل غير لائق مدة من الزمن. وبمقتله تنفس السلطان المظفر الرسولي الصعداء، وارتاح مناوئوه من المعاناة التي ألمت بهم بفعل الإقبال من الناس لمساندة ابن الحسين الذي أحبه العموم لما كان يتمتع به من الصفات التي تميز بها عن سواه كعالم مجتهد، مشارك في مختلف العلوم العقلية والنقلية. وبالحياز العلامة الرصاص إلى جانب الأشراف الحمزات، ومناصرته لهم بعد أن كان قد دعا جماهير الأمة الإسلامية إلى مبايعة أحمد بن الحسين إماماً للمسلمين جميعهم، وليس إماماً للزيدية في اليمن، فقد ذكرت بعض مصادر التاريخ

وأن الرصاص الذي كان واحداً ممن دعا في السابق إلى مساندة أحمد بن الحسين

ويقال: أنه لولا وقوف القاضي العلامة أحمد بن محمد الرصاص الحفيد مع الجانب المعادي للإمام لما حدث.

وكان الرصاص قد دعا جماهير الأمة الإسلامية إلى مبايعة أحمد بن الحسين إماماً للمسلمين جميعهم، وليس إماماً للزيدية في اليمن.

للرصاص رسالة وجهها في موسم الحج إلى الحجيج يدعوهم فيها إلى الالتفاف حول هذا الإمام الفتي الذي جمع شروط الخلافة، وتوفرت فيه وحده دون الآخرين، وقد ذكر المؤرخ ابن أبي الرجال في كتابه «مطلع البدور» وهو يترجم للرصاص الحفيد ويصفه بالعالم المجتهد، الرسالة التي كتبها إثر دعوة الإمام أحمد بن الحسين ووجهها إلى العالم الإسلامي يدعوهم فيها بإصدار البيعة لهذا الإمام الجديد مفتتحاً رسالته بهذه الأبيات:

هَلْ رَكْبُ مكَّةَ حامِلُونَ تحيةً ... تُهدى إليكُم مِنْ محبٍ مُغْرَمِ
اغْضَى الجُفُونَ علَى مَعِينٍ سَاجِمِ ... وطَوىَ الضلوعَ علَى جَوى مُتَضَرِّمِ
إنْ لَمْ يُبَلِّغْهَا الحجيجَ فلا رَمَوا ... بالجَمْرَتَين ولا سُقُوا مِنْ زَمْزَمِ

وذكر فيها من صفات الإمام الحميدة ما يؤهله للخلافة الإسلامية العامة، وهي رسالة طويلة تؤكد ما قاله ابن أبي الرجال معقباً[1]: (وكان هذا الشيخ آية من آيات الله، فصيح اللسان لا يتردد أحد في سعة علمه، لولا ما كان منه نحو إمامه الذي شهد باستحقاقه للإمامة، ثم قال: وقد ذكر بعض العلماء أنه ندم على تلك الخطوة التي أقدم عليها).

وقال ابن أبي الرجال: وكان هذا الشيخ آية من آيات الله، فصيح اللسان لا يتردد أحد في سعة علمه.

وقد علل بعض المؤرخين أسباب خروجه على الإمام ونقمته عليه، أنه طلب من الإمام أن يولِّهِ على منطقة (بلاد الظَّاهر) ولكن الإمام لم يلب له هذا الطلب.

(١) «غاية الأماني»: (١/ ٤٤٦) و«المستطاب في تراجم الزيدية»: (٧٢-٩٧) و«مجموع رسائل الإمام الشهيد أحمد بن الحسين»: (٤-٣٥).

وبالتأكيد فإن أخطاء الكبار الصغيرة تصبح من الكبائر، أما الأخطاء الكبيرة فإنها تصبح في نظر الآخرين غير مغفورة الذنب، ولا شك أن هذه القضية قد جعلت من هذا الفقيه المقتدر إنساناً غير متماسك برغم معرفته وسعة علومه واطلاعه على مجريات شئون الحياة في عصره. وإذا كان الذين شاركوا في قتل الإمام أحمد بن الحسين هم كثيرون، وليس الرصاص إلا واحداً من المستشارين للأمراء من الحمزات، إلا أن المؤرخين يضعون الفقيه أحمد بن محمد الرصاص في هذه القضية كقطب الرحى، وما ذلك إلا لأنه كان الشخصية العلمية المتفوقة والمسموعة لدى غالبية رجال الحل والعقد في منطقة بلاد الظاهر، وفي مدينة حوث بالذات، وهذه الزلة السياسية تدخل في قضية كبوات الفرسان.

وبالتأكيد فإن أخطاء الكبار الصغيرة تصبح من الكبائر.

إلا أن المؤرخين يضعون الفقيه أحمد بن محمد الرصاص في هذه القضية كقطب الرحى.

وعلى العموم فإن ذلك الزمن الذي هو القرن السابع الهجري قد تشابهت حوادثه في العديد من الأقطار الإسلامية، وقد أخذت بلاد اليمن نصيبها من حركة التاريخ السياسي العام، ومما يلفت النظر في موضوع الصراعات السياسية أن الذين اشتركوا في قتل الإمام أحمد بن الحسين عام (٦٥٦هـ) قد واجهوا مصائرهم في نفس العام الذي استشهد فيه، ومن جملتهم الأمير أحمد بن عبد الله بن حمزة نجل الإمام المنصور بالله، وأحمد بن محمد بن الحسن الرصاص الحفيد، وتقول مصادر التاريخ في اليمن أن ذلك العام كان عام الجميع، حيث قضت الإرادة الإلهية برحيل جميع المساهمين في مصرع الإمام، ولا يخلو مصدر من مصادر التاريخ قديماً وحديثاً إلا ويذكر هذه القضية وما جرى من أصحابها وما جرى لهم فيما بعد تنفيذ ما قاموا به في منطقة (شوابة) من بلاد الجوف، حيث دارت المعركة وأسفرت عن قتل الإمام أحمد بن الحسين.

أن الذين اشتركوا في قتل الإمام أحمد بن الحسين قد لقوا مصائرهم في نفس العام، حيث رحل الجميع.

ثانياً: الحياة العلمية في اليمن في القرن السابع الهجري

لم تتأثر بلاد اليمن بما جرى من الحروب، والانقلابات، والتطاحن الذي حدثت خلال القرون الأوسطية ابتداء بالقرن الخامس وحتى القرن العاشر والحادي عشر الهجرية. فقد انتهت دولة الخلافة الإسلامية في بداية النصف الثاني من القرن السابع، وكانت هذه الكارثة من أشد الكوارث إيلاماً للنفس العربية، حيث قُضِيَ على دولة الخلافة العربية الإسلامية، وقُتِلَ الخليفة العباسي شر قتلة، واستبيحت مدينة بغداد وَدُمِّر معالمُهَا، وأُتْلِف تراثها الفكري، والروحي، وسفكت دماء الناس، وأهدرت مقدرات الأمة كلها، ودخل الناس في عهد جديد من الاقتتال والحروب، وسادت الفوضى مختلف أنحاء أقطار الدولة الإسلامية، وظهرت أقوام غير العرب باحثة عن فرائسها، وما فرائسها إلا ما تبقى من أمجاد الدولة العربية، ولذلك سادت معظم الأقاليم حالات من الجهل والفرقة بين أبناء الأمة الواحدة والدين الواحد. وضعفت الهمم في النهوض من جديد بسبب قساوة الحياة المعيشية ودخل الناس في ليل لا نهاية له، ولقد كان لهذا المَدِّ وتلك الأحداث يد في مجريات الحياة اليمنية، إلا أن بعد اليمن عن محاور الصراع، وعدم مشاركتها في صنع الأحداث، قد جعلها خلال القرون الوسطى في معزل عن تلك القضايا وفي مأمن ولو إلى حد ما من أن تكون في قلب المأساة التي حلت ببغداد، وبدمشق وبغيرها من عواصم الخلافة، والعلم والعرفان، والحضارة بعد أن دمرها الغزاة، وأنهوا كل وجود حضاري مشرق للعرب.

غير أن اليمن خلال تلك القرون كانت قد اتجهت أو اتجه علماؤها

لم تتأثر بلاد اليمن بما جرى من الحروب، والانقلابات، والتطاحن الذي حدثت خلال القرون الأوسطية.

وسادت الفوضى مختلف أنحاء أقطار الدولة الإسلامية

ودخل الناس في ليل لا نهاية له.

قد جعلها خلال القرون الوسطى في معزل عن تلك القضايا وفي مأمن ولو إلى حد ما من أن تكون في قلب المأساة التي حلت ببغداد، وبدمشق وبغيرها من عواصم الخلافة

اتجاهاً آخر؛ حيث كانت هجر العلم تزخر بالتدريس، وبالبحث، وبالتأليف في مختلف علوم الشريعة والعلوم العقلية والنقلية، ففي خلال القرون الأولى التي أشرت إليها نشطت حلقات تدريس العلوم في عديد المناطق وكانت تلك الفترات من أخصب فترات ازدهار علوم القرآن وعلوم اللغة والأصول والفروع، وقد سجلت كتب التاريخ، نهضة التأليف والتصنيف للعلوم الشرعية في القرن الخامس الهجري على يد الإمام أحمد بن سليمان (ت٥٦٦هـ/ ١١٧٠م) الذي رعى بنفسه حركة التطور العلمية بشقيها الأصولي والفروعي، والحديثي. ثم جاء من بعده المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت٦١٤هـ/ ١٢١٧م) الذي استقدم كتب المعتزلة من خراسان، ومن جيلان، وديلمان. ومن بعده تولى مسيرة حركة العلوم فقهاء الزيدية ومنهم آل الرصاص الذين يقع منهم شيخ الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة الحسن بن محمد الرصاص صاحب المؤلفات العديدة في الأصول وعلم الكلام، وإذا كان هذا الفقيه الجليل صاحب كتاب «الفائق في أصول الفقه» وغيره هو شيخ لأحد أبرز أئمة اليمن، فإن حفيده أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص صاحب «جوهرة الأصول وتذكرة الفحول» في أصول الفقه، فإن هذا الحفيد هو أستاذ الإمام المهدي أحمد بن الحسين (ت٦٥٦هـ) الذي اختلف معه بعد أن كان داعية من دعاة الناس إلى مبايعته. وما كان أحمد بن محمد الرصاص إلا واحداً من الآلاف من علماء الزيدية وفقهائها، ويذكر التاريخ للأجيال إلى جانب الفقهاء آل الرصاص، وآل حنش، وآل النجري، وآل

حيث كانت هجر العلم تزخر بالتدريس، وبالبحث، وبالتأليف في مختلف علوم الشريعة.

وقد سجلت كتب التاريخ، نهضة التأليف والتصنيف للعلوم الشرعية في القرن الخامس الهجري على يد الإمام أحمد بن سليمان.

فإن هذا الحفيد هو استاذ الإمام المهدي أحمد بن الحسين

الأكوع، والعديد من الأسر العالمة والتي قام المذهب الزيدي على ما حققوا من مصنفات، وما دَبَّجَتْ أقلامهم من مؤلفات، في مختلف العلوم الشرعية، وإذا تكلمت الآن أو أشرت إلى منطقة (حوث) في بلاد (الظاهر) فإن مناطق شمال بلاد اليمن مدناً كانت أو قرى، إنما كانت منارات لدراسة علوم الشريعة، ونتيجة لذلك فقد غصَّت المكتبات الخاصة والعامة في اليمن بالعديد من المصنفات التي قل نظائرها في كثير من بلدان المسلمين، وما كان ذلك أن يكون لولا تفتح علماء الزيدية العقلي، واستعدادهم فقهاء وأئمة لقبول الآخر، والأخذ منه بدون تحيز أو تعصب، فالتأثر والتأثير، والأخذ والعطاء، بالإضافة إلى التسامح، وحمل الآخرين على السلامة، والاعتراف بالقدرات العلمية لدى الآخرين، وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه للقادرين، كل هذه الأمور قد ساهمت في بلورة طرائق التأليف وتحصيل العلوم وازدهارها، وحينئذ فلم تكن العصور الوسطى أو القرون الوسطى قد عملت عملها في كبح جماح حركة العلوم الشرعية في اليمن قراءة وتدريساً، وتأليفاً، وإنما نعد نحن اليمانيين هذه القرون بالنسبة للحركة العلمية في بلادنا قرون ازدهار العلوم واتساع نطاقها في معظم مدن اليمن وقراها.

فإن مناطق شمال بلاد اليمن مدناً كانت أو قرى، إنما كانت منارات لدراسة علوم الشريعة.

وما كان ذلك أن يكون لولا تفتح علماء الزيدية العقلي، واستعدادهم فقهاء وأئمة لقبول الآخر

وإنما نعد نحن اليمانيين هذه القرون بالنسبة للحركة العلمية في بلادنا قرون ازدهار علمي.

ثالثاً: التعريف بالمؤلف:

من هو الرصاص، صاحب «جوهرة الأصول وتذكرة الفحول»؟ وما هي مؤلفاته؟

أولاً: اسمه:

هو الفقيه أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص الحفيد (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) وقد عرف بالحفيد، أي حفيد العلامة القاضي الحسن بن محمد الرصاص (ت٥٨٤هـ/ ١١٨٨م) جد صاحب الجوهرة، وكان هذا الجد من أكابر علماء الزيدية وأحد شيوخ الإمام عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت٦١٤هـ/ ١٠٢٥م) ومؤلف كتاب «الفائق في أصول الفقه» وقد تكررت أسماء معينة في هذه الأسرة، كأحمد، ومحمد، والحسن وغيرها، وكل هؤلاء الذين يحملون الأسماء المتشابهة من عائلة الرصاص إنما هم فقهاء مؤلفون، ورجال علم وفقه، والحفيد صاحب الجوهرة كان من أكثرهم شهرة بسبب الظروف، والحوادث التي مرت بها منطقة (حوث)، ومنطقة (الجوف)، وما جرى فيها من مشكلات، ومن صراعات كان للحفيد فيها أو في بعضها يد طولى باعتباره عالماً مجتهداً مسموع الكلمة لدى الفقهاء ولدى السياسيين، ولدى أمراء آل حمزة، ولدى العوام من الناس، ومما تجدر الإشارة إليه أن كتب التراجم التي أرخت للحفيد، وترجمت له بعض قضايا الصراع لم تذكر تاريخ ولادته، وإنما تعرضت فقط لذكر وفاته، وذلك؛ لأن وفاته كانت قد أتت بعد حدث دامٍ ومؤلم، وهو قتل الإمام أحمد بن الحسين (ت٦٥٦هـ) الذي كانت مصادر التاريخ في اليمن قد أشادت بمناقبه اللاتي كان يتحلى بها، ومنها غزارة علمه، وكرمه الذي لا يخفى، والتفاف الناس حوله على اعتبار أنه يتمتع بكافة الشروط التي أهلته للإمامة، وقد شهد له بهذا كل من عرفه، ومنهم شيخه أحمد بن محمد الرصاص قبل أن يخرج عن

من هو الرصاص الحفيد؟ سمه وأسرته.

كتب التراجم لم تذكر تاريخ ولادة الحفيد، وإنما تعرضت فقط لذكر وفاته.

وقد شهد له بهذا كل من عرفه، ومنهم شيخه احمد بن محمد الرصاص.

طاعته، ويتخلى عن نصرته، وينضم إلى الصف الذي كان يقوده أمراء آل حمزة، ومن ورائهم السلطان يوسف بن عمر الرسولي، أو الملك المظفر من مدينة (تعز) الذي زود الخارجين على أحمد بن الحسين بما يحتاجون إليه من أموال غيرت مجرى حركة أحمد بن الحسين القتالية من أجل إقامة دولة مستقلة في اليمن على المنهج الزيدي في إقامة الخلافة، أو الإمامة أو الرئاسة العامة، ولو بقي أحمد بن الحسين، ولم يكن للحفيد دور في إسناد أولئك المناوئين له لكان لشمال اليمن على الأقل تاريخ مختلف.

ولم يكن للحفيد دور في إسناد أولئك المناوئين له لكان لشمال اليمن على الأقل تاريخ مختلف.

فقد وصف بعض المؤرخين الإمام أحمد بن الحسين بأنه من أجود أئمة الزيدية، ولقد خلد شاعر المخلاف السليماني القاسم بن علي بن هتيمل (ت هـ) اسم أحمد بن الحسين في العديد من قصائده العصماء؛ لأنه كان من المقربين إليه، وممن كان يأخذ الجوائز السنية من هذا الإمام، وكذلك فقد تفجع على موته، واستشهاده أشد التفجع، ولكنه سل يراعه اللطيف، وشحذ فكره النير، فأبدع في ممدوحه أنفس قصائد الشعر، وأعظمها أثراً في إبراز مكارم هذا الراحل المظلوم.

فقد تفجع على موته، واستشهاده أشد التفجع.

ثانياً: مؤلفاته:

أما مؤلفات الحفيد أحمد بن محمد الرصاص فقد جمعها الباحث المعاصر عبد السلام الوجيه من مصادر مختلفة أثبتتها، كمطلع البدور لابن أبي الرجال وغيره، ورتبها في أعلام المؤلفين الزيدية مبتدئاً بوصفه لـ(جوهرة الأصول)، حيث قال: ومن مؤلفاته -أي أحمد بن محمد الرصاص- جوهرة الأصول وتذكرة الفحول في علم الأصول، أصول

الفقه، فمنها نسخة خطت سنة ٨٦٦هـ، برقم (١٥٢٤) وأخرى برقم (١٥٢٩) بمكتبة الأوقاف بجامع صنعاء، ومنها نسخة في مكتبة آل الهاشمي بصعدة برقم (١٦٤) خطت سنة ٦٩٨هـ. قال في غلافها: اعتمد على (كتاب)الفائق للحسن بن محمد الرصاص، الذي اعتمد على كتاب المعتمد لأبي الحسين محمد بن الطيب البصري المعتزلي، وقد لخص مقاصد الجوهرة السيد صارم الدين الوزير، وشرحها أحمد بن حميد بن سعيد الحارثي بكتاب قنطرة الوصول إلى تحقيق جوهرة الأصول -خ- جامع صنعاء.

قال في غلافها: اعتمد على (كتاب)الفائق للحسن بن محمد الرصاص، الذي اعتمد على كتاب المعتمد لأبي الحسين

- الوسيط: شرح كتاب الجوهرة السالف ذكره، وقد أشار إليه ابن أبي الرجال في كتابه مطلع البدور.
- غرة الحقائق، شرح جوهرة الأصول.
- كتاب الشجرة في الإجماعات.
- مناهج الإنصاف العاصمة عن شب نار الخلاف، (قال ابن أبي الرجال) يخرج في مجلد متوسط، وجهه إلى عبد الله بن زيد العنسي بسبب مسائل دارت بين عبد الله بن زيد وبين علي بن يحيى الفضلي.

مناهج الإنصاف العاصمة عن شب نار الخلاف، (قال ابن أبي الرجال) يخرج في مجلد متوسط.

- منهاج الطالب في كشف أسرار مقدمة ابن الحاجب، ولعله لأحمد بن محمد بن علي الرصاص -خ- بمكتبة السيد محمد الكبسي -خ- سنة ١٠٤٥هـ.
- رسالة إلى جهة الجيل والديلم (أورد بعضها في ترجمته بمطلع البدور).

أما المصادر التي ترجمت للحفيد فهي كثيرة منها:

أئمة اليمن (١/ ١٧١-١٧٦) ومعجم المؤلفين (٢/) ومصادر الحبشي (١٥٦) والموسوعة اليمنية (١/ ٦٢) وتاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي (٣/ ٢٠٩-٢١١) والجواهر المضيئة (ص١٩) ومؤلفات الزيدية (١/ ٣٨١، ٣/ ٧٧) وأعلام المؤلفين الزيدية (ص١٦٤-١٦٥).

مكانة «جوهرة الأصول وتذكرة الفحول» في مسيرة حركة التأليف الأصولية باليمن.

رابعاً: مكانة «جوهرة الأصول وتذكرة الفحول» في مسيرة حركة التأليف الأصولية باليمن:

«جوهرة الأصول، وتذكرة الفحول»، اسم أطلقه أحمد بن محمد الرصاص الحفيد على مصنفه الذي نحققه الآن، ولا أرى غرابة في هذه التسمية، فإن جوهرة الأصول بالفعل جوهرة أصولية متفردة، ولقد كان المؤلف أحد فحول علم الأصول بدون أدنى شك في اليمن، ففي مقدماتها وأبوابها، وفصولها، ومسائلها يظهر المؤلف علماً بارزاً من أعلام علماء أصول الفقه، يستخرج حلول المشكلات من أعماق بطون الكتب، ويصوغ أحكامها بمنطق العالم الرصين، فلا تجد لديه إلا نصوصاً ناطقة وجملاً تتحدث عن تفاصيل المجملات، وعن أدق صفاتها، ولكن في يسر وفي سهولة ووضوح، فلا تجد لديه إلا العبارة الناطقة بالحقيقة، والمترجمة لما أشكل من المفردات، توضيحاً للعلل، وتبسيطاً للمبهمات من قواعد الأصول الفقهية وأدلة الأحكام الشرعية.

إن جوهرة الأصول بالفعل جوهرة أصولية متفردة.

نعم إن «جوهرة الأصول» من أجل المصنفات الأصولية في بلاد اليمن، فهي ليست من المطولات التي يستعصي على بعض القراء فهمها، وليست من المختصرات التي لا يستفيد منها القارئ إلا بالشيء اليسير، إنها واقعة في منزلة بين ما يسمى الإفراط في الإطالة، وبين التفريط في الاختصار، وموقعها هذا هو الموقع الذي يطمئن إليه الباحث، والقارئ والأستاذ؛ لأنها شاملة للغرض وأكثر، من دراسة علم الأصول، إنها مصنف فريد في تبويبه، وفي اللغة المستعملة فيه، وفي التحليلات البديعة التي صب فيها مؤلفنا كامل قواه الكتابية، والمنطقية والأدبية، إنها المصنف الشامل الكامل الذي لا يستغني عنه باحث، أو معلم، أو طالب علم، ولذلك فإنه يحكى أن كثيراً من علماء الأصول في اليمن، والذين جاءوا بعد عصر المؤلف الرصاص، قد أعجبوا بهذا السفر الفريد، وبأسلوب مؤلفه، فراحوا يشرحونه شروحاً مختلفة، وأذكر هنا أن واحداً من الفقهاء في اليمن وهو عبد الله بن الحسن الدواري (ت هـ) من علماء (صعدة) قد شرح الجوهرة شرحاً كبيراً جداً، ويقال: إنه من بين أعظم شروحها العديدة، وعندي نسخة من هذا الشرح الكبير، وسأقوم بعملية دراسته وتحقيقه إن شاء الله، ومما يجدر بنا ذكره ونحن في خلال الحديث عن مكانة الجوهرة في مسيرة حركة التأليف الأصولية في اليمن أن عديد المؤلفين اليمانيين حينما يترجمون لصاحب هذا المصنف إنما يذكر بخصلتين هما: إما الحفيد -أي حفيد الحسن بن محمد الرصاص صاحب كتاب الفائق في أصول الفقه-. أو صاحب الجوهرة أو الحفيد -صاحب الجوهرة- لذلك

يحكى أن كثيراً من علماء الأصول في اليمن، والذين جاءوا بعد عصر المؤلف الرصاص، قد أعجبوا بهذا السفر الفريد

ويقال: إنه من بين أعظم شروح الجوهرة.

فجوهرة الأصول وتذكرة الفحول، من المصنفات المشهورة في بلاد اليمن؛ إلا أن الأمر الغريب أو ما يستغرب له برغم أن لهذا المصنف شهرة واسعة كما أن لمؤلفه شهرة واسعة كذلك، غير أن الإهمال من جانب أصحاب الأقلام والمؤهلات العلمية من المحققين والدارسين لأنهم لم ينهضوا في يوم من الأيام فيقوموا بتحقيق هذا الكتاب النفيس، وتقديمه لطلاب العلم في هذه الديار التي هي بحاجة إلى قراءة تراثها قراءة معاصرة تستلهم من هذا التراث همة الأجداد والآباء الذين صرفوا حياتهم في خدمة العلم، فكان لهم فضل توريث الأبناء كنوزاً علمية وفكرية تطفح بها رفوف المكتبات في مختلف مدن اليمن وبعض قراها كهجر العلم هذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد تحدث بعض المؤرخين عن جهود الزيدية في تحرير أصول الفقه الإسلامي وتأليفه، ويذكر البعض أن لليمن ولليمنين ثلاثة مصنفات أصولية يعتبرها بعضهم كأمهات لعلم أصول فقه الزيدية، وهي كتاب «المجزي» في أصول الفقه للإمام يحيى بن الحسين أبو طالب الهاروني (ت٤٢٤هـ/ ١٠٣٢م) وكتاب «الحاوي» في أصول الفقه للإمام يحيى بن حمزة العلوي (ت٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م) وكتاب «المقنع» للإمام يحيى بن الحسن بن محفوظ (ت٦٣٦هـ/ ١٢٣٨م).

إلا أن الأمر الغريب أو ما يستغرب له برغم أن لهذا المصنف شهرة واسعة كما أن لمؤلفه شهرة واسعة كذلك، غير أن الإهمال من جانب أصحاب الأقلام والمؤهلات العلمية من المحققين والدارسين لأنهم لم ينهضوا في يوم من الأيام فيقوموا بتحقيق هذا الكتاب النفيس، وتقديمه لطلاب العلم

وأنا أجرؤ على الإضافة فأقول: (وكتاب جوهرة الأصول) للقاضي أحمد بن محمد الرصاص الحفيد (ت٦٥٦هـ) وهكذا نجد أن كتاب الجوهرة، واسع الانتشار في نسخه في اليمن، وهذا دليل على أن هذا المصنف الأصولي قد اعتنى به الفقهاء والدارسون الأقدمون وليس

الكتب الأصولية المرجعية عند الزيدية.

المعاصرين، حيث تعددت منه النسخ وكثرت، وهو دليل وجوده في فكر ووجدان طلاب العلم باليمن، وشيوخه على حد سواء. فموقعه حينئذٍ في حركة مسيرة التأليف الأصولية باليمن موقع بارز، ومشهور، ومعترف به، ومستفاد منه، ويقع هذا المصنف عند من يطلع عليه بما تميز به من وضوح في العبارة، ومن حسن في التأليف، في مقدمة كتب أو مصنفات علم الأصول في هذه الديار اليمنية، وقد رتب المؤلف جوهرته بأبوابها ومقدماتها ترتيباً حسناً، حيث ابتدأ بتحرير ست مقدمات من أجمل ما كتبه المؤلفون في الأصول، وبعد ذلك رتبها كالتالي: حيث قال: واعلم أنها تنقسم -أي أبواب أصول الفقه- إلى عشرة أقسام: أحدها الأوامر والنواهي، وثانيها: الخصوص والعموم، وثالثها: المجمل والمبين، ورابعها: الناسخ والمنسوخ، وخامسها: الأخبار، وسادسها: الأفعال، وسابعها: الإجماع، وثامنها: القياس والاجتهاد، وتاسعها: صفة المفتي والمستفتي، وعاشرها: الحظر والإباحة. وهكذا فإن جوهرة الأصول قد اشتملت على جميع أبواب أصول الفقه. مع ملاحظة أن موضوع الحظر والإباحة لا يكون باباً مستقلاً عند بعض علماء الأصول، ولكن الرصاص قد جعله الباب العاشر في جوهرته، وقد شرحه شرحاً وافياً حدد فيه مجالات الخطاب الشرعي، الموجه إلى المكلفين، وعرفه تعريفاً فيه من الدقة والمعرفة العميقة بما يقصده.

وقد رتب المؤلف جوهرته ترتيباً عجيباً وشيقاً كما هو واضح من خلال المتن.

خامساً: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:

ومن حسن الحظ ان جميع هذه النسخ المصورة مخدومة علمياً خدمة واضحة.

لقد تمكنت من جمع أربع صور لأربعة أصول مختلفة للمخطوط، ومن حسن الحظ أن جميع هذه النسخ المصورة مخدومة علمياً خدمة واضحة فهي جميعها واضحة ولا يوجد في أية واحدة منها أي نقص لا في الصفحات، ولا في الفصول، ولا في المسائل، وهذا النوع من النصوص يساعد على قراءته القراءة المتأنية والمتبصرة، والمفيدة، ولقد وفرت هذه النسخ عليَّ جهداً كان لا بد لي من بذله في هذا المجال، وخاصة عند مقارنة الموضوع على بقية النسخ، وجمعها، وإن أقدم نسخة من هذه النسخ هي تلك النسخة التي ظهر على غلافها أو على آخر صفحة فيها تاريخ فراغ الاستنساخ، مع أن الناسخ لم يذكر لنا شيئاً عن النسخة الأم التي نسخ منها هذه الصورة، واكتفى هذا الناسخ بالقول: وافق الفراغ من نساخته في شهر رجب من سنة سبع وتسعين وستمائة، أي أنه قد تم هذا العمل المستنسخ بعد وفاة المؤلف بما مقداره واحد وأربعون سنة من وفاته.

ولقد وفرت هذه النسخ عليَّ جهداً كان لا بد لي من بذله في هذا المجال.

أما النسخة الثانية: فقد جاء في نهاية آخر صفحة منها قول يوضح تاريخ استنساخها وهو كالتالي: فرغ من نساخته يوم الأحد ١٤ من جمادى الأولى من شهور سنة ثمان وثمانين وستمائة. أي أنها كتبت بعد وفاة المؤلف باثنتين وثلاثين سنة، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وسيد الأولين والآخرين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحابته المقربين، وكان قد ظهرت كتابة على الصفحة الأولى تنص على

ان هذه النسخة قد أوقفها من كانت تحت يده: هذا الكتاب الجليل من موقوفات حي السيد الجليل السيد صفي الإسلام وتاج العترة الكرام احمد بن الإمام الحسن بن علي بن داود المؤيدي رضوان الله عليه.

أما النسخة الثالثة: فقد وجد مكتوب على غلاف الصفحة الأولى أي على وجهها هذه التعليقة التي تقول: إملاء الشيخ العالم الإمام تاج الإسلام جمال الدنيا والدين لسان المتكلمين أبي الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن محمد الرصاص تولى الله مكافأته، وأحسن مجازاته وصلى الله على سيدنا محمد وآله. أما بعد أن فرغ الناسخ من الكتابة أو الاستنساخ فقد اختتم عمله بقوله: وكتبه بخطه العبد الفقير إلى الله أحمد بن أمير المؤمنين الحسن بن علي لطف الله به، وقد جعله وقفاً لله تعالى وفي سبيله، وابتغاء مرضاته على أولادي، وأولادهم ما تناسلوا، ولا يمنع منه طالب علم بشرط العناية، فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه بتاريخه، فتح شهر شوال من سنة خمسة عشرة وألف سنة.

أما النسخة الرابعة: وكسابقاتها فقد ظهرت على الصفحة الأولى منها كتابة تقول: الحمد لله هذا من كتب الوقف بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله، وأحيا به معالم الدين، وأمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف بمحروس جامع صنعاء المقدس التي أمر بعمارتها بإزاء الصومعة الشرقية وحرر بتاريخ ربيع الأول ١٣٤٨هـ. هذه هي النسخ الأربع التي استطعت جمعها لتكون في مجملها مادة هذا البحث المحقق، ولقد كانت النسختان الأولى والثانية تتشابهان من حيث القلم الذي استخدم في نسخهما، وكذلك المداد والقاعدة الخطية، وكلا

هذه النسخة قد أوقفها من كانت تحت يده: أحمد بن الإمام الحسن بن علي بن داود المؤيدي رضوان الله عليه.

إملاء الشيخ العالم الإمام تاج الإسلام جمال الدنيا والدين لسان المتكلمين أبي الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن محمد الرصاص.

ولقد كانت النسختان الأولى والثانية تتشابهان من حيث القلم الذي استخدم في نسخهما

النسختين في أحسن حالتيهما فلا يوجد بهما خدش، أو كشط، أو زيادة أو نقصان، ما عدا الاختلاف الطبيعي في شكل الورق وعناوين المحتويات، كما أن النسختين الأخريين كانتا في شكل متقارب، حيث كتبتا في ورق طويل، وقد تراوحت أسطر النسختين الأوليين في الصفحة الواحدة ما بين اثنين وعشرين سطراً إلى ثلاثة وعشرين في قليل من الصفحات في كليهما، كما تراوحت سطور النسختين الثالثة والرابعة ما بين واحد وعشرين سطراً.

سادساً: عملي في تحقيق هذا النص:

لم تكن صلتي بجوهرة الأصول وتذكرة الفحول للرصاص وليدة المصادفة أو قريبة من حيث الوقت أو الزمن الذي فكرت فيه بالقيام بإنجاز هذا البحث وإخراجه إلى حيز الوجود. ولكن صلتي بهذا الموضوع تعود إلى سنوات كثيرة خلت، وبالأخص إلى السنة التي كنت فيها طالباً في كلية الشريعة والقانون، وكان من ضمن المنهج المقرر مادة أصول الفقه إلى جانب دراسة القانون بمختلف شعبه ومدارسه المختلفة، ومن خلال مطالعاتي في بعض مراجع أصول الفقه لفت نظري، وأثار لدي رغبة في المزيد من الإطلاع والبحث عنوان المخطوط المثير، وهو: «جوهرة الأصول وتذكرة الفحول»، ولأنه حينذاك لم يكن قد توفر في البلاد أدوات طباعة، ولا هيئات علمية تقوم بتحقيق التراث ونشره، فقد بحثت عن طريق من أعرفهم من الأصدقاء، عن نسخة لهذا المخطوط رغبةً مني في الإطلاع على محتويات هذه الجوهرة، والاستفادة منها بقدر الممكن،

ولكن صلتي بهذا الموضوع تعود إلى سنوات كثيرة خلت.

والمستطاع، فإنه بالرغم من أن كلية الشريعة والقانون بتسميتها هذه لم تكن تدرس طلبتها خلال السبعينيات، والثمانينيات إلا القليل من المواد الشرعية، ومنها مادة أصول الفقه، والفرائض، أما بقية المواد فإنها مواد قانونية ابتداء بتأريخ أصول القانون، ومروراً بالقوانين الأخرى، كالقانون الدستوري، وقانون العقوبات، ومصادر الالتزام، والقانون الإداري، وقانون الأحوال الشخصية وغيرها من علوم القانون، وبعد البحث الدائب استطعت الحصول على نسخة مصورة من هذا المخطوط، وقرأته في أوقات مختلفة، وأعدت قراءته مرات متعددة، وكنت كلما غبت عنه أو انقطعت عن الإطلاع عليه وتصفح مسائله أو أبوابه أجدني قد اقتربت من فهمه ومن الانتفاع بمحتواه؛ خاصة وأن هذا المخطوط قد توفرت له عناصر جذب القارئ، فاللغة العربية التي كتب بها الرصاص هذا المخطوط لغة راقية، ثم إن التبويب الذي بوب به مصنفه هذا مثير للغاية؛ لأن المؤلف فيما يبدو أنه كان متعمقاً في قواعد المنطق، ومتمكناً أشد التمكن من قواعد اللغة العربية، بحيث أن بناءه المنطقي والعلمي في صياغة موضوعات أصول الفقه وكأنه أشبه ما يكون بمهندس معماري معاصر، وبناء حصيف مقتدر على تجميع مواد بنائه وصياغتها ووضعها في مواضعها المخصصة لها، وبالجملة فالمؤلف كان مشهوداً له بهذه المقدرة العلمية والكتابية البارزة، وبالمنهج الذي اختطه لنفسه ولم يكن فيه مقلداً لأحد ممن سبقوه في مجال التأليف الأصولي، ومنهم جده صاحب كتاب «الفائق في أصول الفقه» مع أن المؤلف قد أوضح في مقدمة كتابه

فإنه بالرغم من أن كلية الشريعة والقانون بتسميتها هذه لم تكن تدرس طلبتها خلال السبعينيات، والثمانينيات إلا القليل من المواد الشرعية، ومنها مادة أصول الفقه

وبالجملة فالمؤلف كان مشهوداً له بهذه المقدرة العلمية والكتابية البارزة

«جوهرة الأصول» أنه قد أقدم على هذا العمل العلمي اقتداء بجده الحسن بن محمد الرصاص، وأنه سيستخدم تلك المادة المكونة لكتاب «الفائق» كدليل له إلى الدخول القوي إلى عالم الأصول الواسع، وبالتأكيد فإن المؤلف قد نفذ ما وعد به، ولذلك فإنه في بعض الأحايين، وفي بعض المواضيع يشتبه على القارئ أو يستشكل على هذا القارئ ما يقرؤه من فقرات طويلة، وأحياناً أخرى مسائل عديدة يأخذها من كتاب «الفائق» مع العلم أن كتاب «الفائق» في أصول الفقه، وعند مقارنة محتوياته، وطريقة المعالجة الكتابية فيه، أو الأسلوب الكتابي إنما يشير في مجمله إلى أنه أي المصنف الجد الحسن الرصاص قد استقاه من كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري، وقد سار الحفيد في هذا الطريق الذي سار فيه جده، فحينما يبحث عن دليل يسند به وجهة نظره، أو يرد على بعض الأصوليين في مسألة خلافية ما، إنما يتجه صوب كتاب جده، وإذا لم يجد يتحول إلى «المعتمد»، حيث يجد فيه ما يريد، وليس غريباً أن نجد المؤلف أحياناً يستعين أو ينقل من البصري الألفاظ والعناوين، وأحياناً تتعدى اقتباساته العشرات من الأسطر، ولا ينبه إلى أنه قد أخذها أو استعارها، أو نقلها من المصدر الذي أخذها منه كما كان يفعل بالنسبة لما يأخذه من كتاب جده.

قد أوضح في مقدمة كتابه «جوهرة الأصول» أنه قد قدم على هذا العمل العلمي اقتداء بجده الحسن بن محمد الرصاص.

وليس غريباً أن نجد المؤلف أحياناً يستعين أو ينقل من البصري الألفاظ والعناوين، وأحياناً تتعدى

والحقيقة أن كتاب «المعتمد» لأبي الحسين قد أثر تأثيراً حقيقياً وكبيراً في مصنفات فقهاء الزيدية، ومنهم الفقهاء آل الرصاص، ومن جاء بعدهم من الفقهاء المصنفين، وإزاء هذا التأثير بأسلوب وبطريقة أبي

الحسين الأصولية في «المعتمد» فإن تأثير قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (ت٤١٥هـ/ ١٠٢٤م)واضحاً في فئة من فقهاء اليمن، كما أن الأتباع للمدرسة الجبائية، مدرسة أبي علي (ت٣٠٣هـ/ ٩١٥م) وأبي هاشم (٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، وابن الملاحمي (ت٥٣٦هـ/ ١١٤١م) موجود أيضاً في مصنفات بعض علماء اليمن سواء في أصول الفقه، أو في علم أصول الدين. وليس هنالك ما يعيب في هذا التجانس والتأثير، فالمدرسة العدلية -زيدية، أو معتزلية، تشتركان في طريقة التفكير العقلاني، وأخذ الأمور بالرُّوية والدرس، والاستنباط، ولعل صاحب الجوهرة كان قد استوعب بالفعل طريقة العدلية في تحرير المسائل الفقهية، فنراه في مقدماته الست التي ابتداء بها مصنفه عالماً من علماء اللغة والبلاغة والشعر. والأصول، وتلك الطريقة التي صمم بها مقدمات علم أصول الفقه، إنما تدل دلالة واضحة على أن المؤلف عدلي زيدي، أو زيدي عدلي، وأنه صاحب شخصية فكرية متمكنة من علوم ذلك العصر، وهذا الاقتدار وسعة الإطلاع، وتمكنه من هظم ثقافة عصره بما فيها من روافد فقهية، ومنطقية، قد جعلته واحداً من قادة الفكر في عصره بشهادة كبار المؤرخين أمثال ابن أبي الرجال (ت) ويحيى بن الحسين بن القاسم (ت١١٠٠هـ/ ١٦٨٨م) والشوكاني (ت١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤م) وغيرهم.

كما أن الأتباع للمدرسة الجبائية، مدرسة أبي علي وأبي هاشم، وابن الملاحمي موجود في مصنفات بعض علماء اليمن سواء في أصول الفقه، أو في علم أصول الدين.

ولقد قمت بعملي كمحقق للنص كما أفهم ماذا يعني تحقيق النصوص، فأول ما ابتدأت به هو قراءة النص قراءة متأنية، وبسبب الصحبة الطويلة التي جمعتني بهذا النص، عملت على استنساخه أولاً، ثم مقارنته بالنسخ التي توفرت لدي وهي ثلاث، وسميت الأولى

عملي في تحقيق هذا النص كما أفهم ماذا يعني تحقيق النصوص.

منهـا بالنـسخة (أ) والثانيـة النـسخة (ب) والثالثـة (ج) والرابعـة (د) وكما أشرت سابقاً، فالنسخ جميعها نسخاً واضحة الخطوط، مخدومة مـن حيث اكتمال النص وعدم وجود نقصان في أية واحدة منهـا أو زيـادة، أو ما شاكل ذلك. وكانت المقابلة وتصحيح الزيادات في حرف هنا أو هناك، أو كلمة هنا أو هناك من الأمور اليسيرة لقلتها، ويمكـن أن أوجـز طريقـة عملي في تحقيق هذا النص كالآتي:

فالنسخ جميعها نسخاً واضحة الخطوط، مخدومة كأحسن ما تكون الخدمة.

أولاً: لقـد قمـت باستنـساخ الـنص الـذي اعتمدتـه كنـسخة أولى، وأعدت قراءتها مرات متعددة قبل أن أقدمها للطباعة.

ثانياً: استخرجت الآيات القرآنية الموجودة بالنص، وشكلتها ليـسهل على القارئ قراءتها مضبوطة بالـشكل، ووضـعتها في داخـل الـنص مـع إضافة رقمها في السور وهي طريقة حديثة جديدة وجميلة ومفيدة.

ثالثاً: قمت باستخراج الأحاديث النبوية وأشرت إلى مصدر وجودها من كتب الحديث.

رابعاً: ترجمت للأعلام الواردة في النص، وتحريـت في ضـبط تـواريخ وفيـاتهم بالتـاريخين العربـي والأعجمـي، ورجعـت إلى كتـب التراجم والأعلام.

خامساً: استخرجت بعض الأبيات الشعرية وهي قليلة، وأشـرت إلى أصحابها من الشعراء، وذكرت ذلك في هامش كـل صـفحة يوجـد فيهـا اسم لأي علم من الأعلام.

وبهذه النقاط الآنفة الذكر أكون قد نفذت أهم الطرق الواجب تنفيذها في تحقيق النصوص، ولم أتعرض في السابق إلى التأكيد على نسبة النص إلى صاحبه؛ لأن الأمر بالنسبة لليمنيين لا يوجد أدنى التباس أو شك أن المؤلف هو الرصاص الحفيد، وأن شهرة المصنف تساوي شهرة مؤلفه. وقد بذلت جهداً في إغناء الصفحات العديدة بالتعليقات الأصولية الضرورية، حيث رجعت إلى عديد المؤلفات سواء منها ما هو خاص بتراث الزيدية أو تراث المعتزلة الأصولي، أو فيما له صلة بمواضيع أصول الفقه عند مختلف النابهين والمبرزين، والمحققين من علماء أصول الفقه الإسلامي، ووثقت تلك التعليقات، ونبهت على مصادرها التي استقيتها منها، وكان الغرض الأول والأخير هو إغناء النص بالروافد الذي تزيده ثراءً ومتانة وقوة أملاً في الاستفادة المتوخاة منها.

وقد بذلت جهداً في إغناء الصفحات العديدة بالتعليقات التي هي ضرورية بحيث عدت على عديد المصادر والمراجع.

د. أحمد علي مطهر الماخذي
كلية الآداب – جامعة صنعاء
قسم الدراسات الإسلامية

نماذج
من النسخ الخطية

الصفحة الأولى من النسخة (أ)

اما ضيعها من ان لهم يأنا من ان يجعلنا المأخوذين على
غرة والمفتونين عن واضح المحجة فيضيع وطابنا ونخيب
طلابنا ونبوء بحرمان ما لديه من شريف الرغائب وتفتيش
المطالب اللهم فارحم فاقتنا
وانعش ركودنا واغفر حوبتنا
واستر ما الإطاعة عنك ستراً نحتمي به حتى لا نجي بآفة
زيغ المنبطي ولا اتاه الملكي حتى نلقاك بوجوه مسفرة
ضاحكة مستبشرة آمين رب العالمين وصل على رسولك
الامين وعلى آله الغر الاكرمين وسلم عليه وعليهم
اجمعين سلاما دائما في العالمين ومتصلا الى يوم
الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل

تم الكتاب بحمد الله العزيز الوهاب
والحمد لله حمداً كثيراً دائماً ابداً
وصلى الله على محمد وآله وسلم

الصفحة الأخيرة من النسخة (أ)

الصفحة الأولى من النسخة (ب)

الصفحة الأخيرة من النسخة (ب)

جوهرة الأصول وتذكرة الفحول
للعلامة الرصاص رحمه الله

[illegible]

معرفة كيفية حمله على الحقيقة والمجاز والسادسة معرفة شروط
الاستدلال بخطاب الله تعالى على مراده وخطاب رسوله صلى الله عليه
وآله على مراده [illegible] وليس [illegible] بعد ذلك [illegible] بذكر مسائل
[illegible]
وحد أصول الفقه [illegible] على الأصل وعلى الفقه
[illegible] أصول الفقه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وأما الفقه [illegible] معنى الفهم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فأما حد أصول الفقه فهو طرق الفقه
على جهة الإجمال وكيفية الاستدلال بها [illegible] كيفية الاستدلال
وإنما قلنا طرق الفقه [illegible] أدلة الفقه لأن الدليل ما يتوصل بالنظر

الصفحة الأولى من النسخة (ج)

الصفحة الأخيرة من النسخة (ج)

المقدمات

١- المقدمة الأولى : في حد أصول الفقه وقد اشتملت هذه الكلمة على الأصل وعلى الفقه

٢- المقدمة الثانية : في معرفة أقسام أصول الفقه وكميتها

٣- المقدمة الثالثة : في ترتيب بعض هذه الأقسام على بعض

٤- المقدمة الرابعة : في الخطاب وقسمته ، والكلام فيها يقع في أربعة مواضع

٥- المقدمة الخامسة : في كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز

٦- المقدمة السادسة : في شروط الاستدلال بخطاب الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر بلطفك يا كريم، أحمد الله ولي الحمد بما أفاض به من سخاء الإحسان، وأرخى من سحائب الكرم والامتنان، نحمده سبحانه إذ نور قلوبنا بلآلئ عرفان وجادها بشآبيب الفرقان، فأسفر قسماتها عن بوالغ الحجة وواضح البرهان، حمداً يَسميَ على تصرّم الأحوال وتخرُّم الأزمان، والصلاة على سفير القرآن، إلى كل إنس وجان، محمد المصطفى، وعلى آله شموس الإسلام، وأطواد الإيمان، ما كرَّ الجديدان، وأعتقب الملوان.

أما بعد،، فقد سألني بعض من يعنيني إسعافه، ويجمل بي إتحافه، من عيون الأخوان، وأفاضل الخلان، إملاء كتاب في علم الأصول.

أما بعد،، فقد سألني بعض من يعنيني إسعافه، ويجمل بي إتحافه، من عيون الأخوان، وأفاضل الخلان، إملاء كتاب في علم الأصول، الذي هو مناط الأحكام الشرعية، وواسطة العقد بين المعارف العقلية، والمظان الفقهية، أنحو فيه منهاج التوسيط، بين خطتي الإفراط، والتفريط. فبادرت إلى ذلك لما يجيب من إسعاف السؤل، وتحقيق المأمول، وليكن مرقاة وذريعة إلى ما اعتنيت به من تفصيل قوانين هذا العلم، ونشر بروده ونجر عوده، في الكتاب الكبير الذي جعلت أساسه وقاعدته الكتاب الفائق في أصول الفقه، ما وضعه شيخنا أبو محمد الحسن[1] بن محمد بن الحسن بن

في الكتاب الكبير الذي جعلت أساسه وقاعدته الكتاب الفائق في أصول الفقه

(١) الحسن بن محمد الرصاص (ت: ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م)، هو الحسن بن محمد بن الحسن بن محمد بن أبي طاهر محمد بن إسحاق بن أبي بكر بن عبدالله الرصاص، أحد علماء الزيدية. محقق أصولي واسع الإطلاع، ذو دراية بالمنطق وعلم الكلام، وكان قد تتلمذ على شمس الدين جعفر بن أحمد بن عبد السلام، وهو من هو في مختلف العلوم النقلية، والعقلية. ويقال إن الحسن الرصاص ألف وعمره لم يتجاوز الرابعة عشرة من سني عمره، ومن مؤلفاته المشتهرة (الفائق) في أصول الفقه، وهو جد الحفيد أحمد بن محمد بن الحسن صاحب الجوهرة، توفي الحسن بن محمد الرصاص عن ثمانية وثلاثين سنة وقبره في هجرة سناع قريب من قبر أستاذه شيخ الإسلام القاضي جعفر بن أحمد، رحمهما الله رحمة الأبرار. =

محمد الرصاص رضي الله عنه وأرضاه، وأكرم في الفردوس مثواه، ونحن نسأل الله تعالى شمول نعمته وسبوغ منته والصلاة على محمد وآله.

فصل: اعلم أنه لا بد لمن أراد الإطلاع على مسائل الخلاف في أصول الفقه من معرفة مقدمات قبل ذلك

لابد لمن أراد الإطلاع على مسائل الخلاف في أصول الفقه معرفة مقدمات...

الأولى: في حد أصول الفقه وحقيقتها.

والثانية: معرفة أقسامها وكميتها.

والثالثة: معرفة ترتيب تلك الأقسام بعضها على بعض.

والرابعة: معرفة حد الخطاب.

والخامسة: معرفة كيفية حمله على الحقيقة والمجاز.

والسادسة: معرفة شروط الاستدلال بخطاب الله تعالى على مراده، وبخطاب رسول الله ﷺ على مراده. فلنبدأ بتعريف ذلك، ثم نتبعه بذكر مسائل الخلاف إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ر: ترجمته في: ابن أبي الرجال: «مطلع البدور»: (٢/ ١٠٣-١٠٨). الوجيه: «أعلام المؤلفين الزيدية»: (٣٤٢-٣٤٣).

المقدمة الأولى: في حد[1] أصول الفقه[2]، وقد اشتملت هذه الكلمة على الأصل وعلى الفقه

المقدمة الأولى: في حد أصول الفقه.

فلنبين معنى هذين اللفظين مفردين، ثم نبين معنى قولنا أصول الفقه، فالأصل في وضع اللغة هو ما وقف عليه غيره والأظهر أنه إنما يستعمل في النّاميات خاصة يقال: أصل الدوحة، لما يتفرع عنه ما علاه، ومتى استعمل في غير ذلك فإنما يقال أساس العمران وقواعد البيان، وأما الفقه فمعناه ومعنى الفهم واحد وهو العلم بغرض المخاطب فيما يدخله بعض غموض، ويقال: فقهت لحن قولك. واللغز من كلامك إذا وقف على المقصود منه، ولا تقول فقهت قولك السماء علوية. والكواكب مضيئة، لتجليه وظهوره. فأما حد أصول الفقه على جهة الإجمال، وكيفية

فالأصل في وضع اللغة هو ما وقف عليه غيره.

يقال: أصل الدوحة، لما يتفرع عنه ما علاه.

فأما حد أصول الفقه على جهة الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بذلك.

---

(١) الحد عند الأصوليين: ما يميز الشيء عما عداه، المعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود، ولايخل فيه شيء من غيرها، والأول مبين لمفهوم الحد، والثاني مبين لخاصيته، وهو بمعنى قول المصنف، كالقاضي أبي بكر الباقلاني: الحد الجامع أي لأفراد المحدود المانع، أي من دخول غيرها فيه ويقال أيضاً الحد المطرد، أي الذي كلما وجد هو، فلا يخرج جامعاً المنعكس من أفراد المحدود، فيكون جامعاً فمؤدى العبارتين واحد. ر: السبكي: حاشية العطار علىجمع الجوامع، ر: ٣:١٧٦.

(٢) ١- أصول الفقه اسم مركب من كلمتين: أصول، وفقه، وهو مركب إضافي لأن أصول مضاف، والفقه مضاف إليه، ومعرفة المركب متوقفة على معرفة أجزائه التي تركب منها.

٢- أصول الفقه (١)أصل الشيء لغة هو ما بني عليه ذلك الشيء، والمراد به هنا في اصطلاح هذا العلم: ((الدليل)) ولما كان الفقه إنما بني على الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد فقد اعتبرت هذه الأربعة أصولاً للفقه، بمعنى أنها أدلة للفقه (٢) الفقه لغة: العلم بالأحكام الشرعية (٣) وبناء على ما تقدم فإن المراد من (علم أصول الفقه) هو العلم الباحث في أدلة الأحكام الشرعية، وفي وجوه دلالتها على تلك الأحكام.

ر: الدواليبي: المدخل إلى أصول الفقه:١٢:العجم: ١: ٢١٠.

الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بذلك، وإنما قلنا: «طرق الفقه»، ولم نقل أدلة الفقه، لأن الدليل[1] ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى العلم.

لأن الدليل ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى العلم.

وفي أصول الفقه ما ليس بدلالة موصولة إلى العلم، بل هي أمارة موصلة إلى الظن، كأخبار الآحاد والقياس، والاجتهاد، وقلنا على جهة الإجمال؛ لأن التطرق بهذه الطرق إلى مسائل الفقه على التعيين والتفصيل ليس من أصول الفقه في شيء، بل ذلك كلام في فروع الفقه، كدلالة آية الطهارة على وجوب الوضوء، وكحديث خاص في مسألة النكاح بلا ولي، وأصول الفقه لا تجري على هذا المنهاج، ولا تتعين فيها مسألة فروعية، إلا في معرض التمثيل، بل إنما يتناول الفقه جملة، ولا يتعرض لتفاصيله، ألا ترى أنا متى قلنا إن الأمر يقتضي الوجوب، لم نعنِ بذلك آيةً دون خبر، ولم نعرض ذلك في مسألة معينة، بل يدخل تحت ذلك كل ما يقع عليه اسم الأمر، من خطاب الله تعالى، وخطاب رسوله عليه السلام، ونعني بكيفية الاستدلال، كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز، وكيفية دلالة أقسامه، وكيفية دلالة الأفعال والتقريرات،

وفي أصول الفقه ما ليس بدلالة موصولة إلى العلم، بل هي أمارة موصلة إلى الظن

ونعني بكيفية الاستدلال، كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز.

---

(١) الدليل: فعيل، بمعنى فاعل وهو فهم أمر من أمر:

- ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري حكم شرعي سواء أكان ذلك المطلوب الخبري قطعياً فعلياً كان أم ظنياً.

- ما يتوقف عليه العلم أو الظن بثبوت الحكم بالنظر الصحيح لتعلق العلة الشرعية وسميت دليلاً لأنها إذا وجدت في محل دلت على ثبوت الحكم المعلق عليها فيه، أو على ثبوت مثل حكم الأصل للفرع كالإسكار ثبوت الحكم المعلق عليها فيه، أو على ثبوت مثل حكم الأصل للفرع كالإسكار في النبيذ.

- اسم لما يبين أمراً كان. ر: قطب مصطفى سانو: معجم مصطلحات أصولية: صـ ٢٠٧.

والإجماع، والقياس، والاجتهاد، والحظر والإباحة، ونعني بما يتبع كيفية الاستدلال بذلك، الكلام في صفة المفتي والمستفتي، والكلام في إصابة المجتهدين، ولك أن تقول: أصول الفقه هي كيفية الاستدلال بطرق الفقه على جهة الإجمال، وما يتبع كيفية الاستدلال بذلك، والمعنى قريب. فإن قيل: قد حددتم أصول الفقه بأنها طرق الفقه، فما طرق الفقه؟ قلنا: إنها ضربان: دليل، وأمارة. وبالجملة فإنها خطابٌ وغير خطاب. فعل، وتقرير، واستنباط. وسيأتي ذلك مفصلاً في: المقدمة الثانية.

ولك أن تقول: أصول الفقه هي كيفية الاستدلال بطرق الفقه على جهة الإجمال.

فإن قيل: قد ذكرتم حد أصول الفقه[1]، فما الفقه؟ قلنا: الفقه هو العلم أو الظن بجمل من الإحكام الشرعية، لا يعلم باضطرار أنها من الدين، بشروطها، وأسبابها، وعللها، وإنما اشترطنا ألا يعلم باضطرار أنها من الدين؛ لأن ما يعلم باضطرار من الدين، لا يسمى مَن عَلِمَهُ فقيهاً،

العلم أو الظن بجمل من الإحكام الشرعية، لا يعلم باضطرار أنها من الدين، بشروطها، وأسبابها، وعللها

---

(١) الفقه لغة: اختلف فيه فقال ابن فارس في المجمل: هو: العلم: وجرى عليه إمام الحرمين في التلخيص: والكياء الهراسي ، وأبو نصر بن القشيري، والماوردي، إلا أن حملة الشرع خصصوه بضرب من العلوم. ونقل ابن السمعاني، عن ابن فارس أنه إدراك علم الشيء، وقال الجوهري وغيره: هو الفهم، وقال الراغب: هو التوسل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخص من العلم. وفي المحكم لابن سيدة: الفقه: العلم بالشيء والفهم له، والظاهر أن مراده بهما واحد وهو الفهم لأنه فسر الفهم بمعرفة الشيء بالقلب، ومعرفة الشيء بالقلب هو العلم به، ومثله قول الأزهري: فهمت الشيء عقلته وعرفته. وأصرح منه قول الجوهري: فهمت الشيء فهماً علمته، وظهر بهذا أن الفهم المفسر به الفقه ليس فهم المعنى من اللفظ، ولا فهم غرض المتكلم، ونقل الفقه إلى علم الفروع بغلبة الاستعمال كما أشار اليه ابن سيدة، حيث قال: غلب على علم الدين لسيادته وشرفه كالنجم على الثريا، والعود على المندل. قال ابن سراقة: وقيل: حده في اللغة: العبارة عن كل معلوم تيقنه العالم به عن فكر. وقال أبو الحسين في «المعتمد»، وتبعه في المحصول: فهم غرض المتكلم. ورد بأنه يوصف بالفهم حيث لا كلام، وبأنه لو كان كذلك لم يكن في نفي الفقه عنهم منقصة ولا تعيير، لأنه غير متصور، وقد قال تعالى: ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[الإسراء:٤٤] ر:الزركشي: البحر المحيط ج١: ٣٠-٣١.

كوجوب الصلاة والزكاة والصوم، وغير ذلك، وقلنا بشروطها،وأسبابها، وعللها؛ لأن العامة يظنون كثيراً من أحكام الشرع، ثقة بمن يقلدونه من أهل الاجتهاد، وليسوا فقهاء لَمَّا لم يظنوها بشروطها وعللها والفقيه الذي يظنها كذلك. ولك أن تقول: الفقه، هو العلم، الذي نتبعه ويصح معه إمكان استنباط أحكام الشرع، عن طرقها بشروطها وأسبابها، وعللها، ولهذا الحد تفصيل قد ذكرناه في شرح هذا الكتاب.

ولك أن تقول: الفقه، هو العلم، الذي نتبعه ويصح معه إمكان استنباط احكام الشرع، عن طرقها بشروطها وأسبابها، وعللها.

المقدمة الثانية في معرفة أقسام أصول الفقه، وكميتها، واعلم أنها تنقسم عشرة أقسام

أقسام أصول الفقه وكميتها عشرة أقسام.

أحدها: الأوامر والنواهي، وثانيها: الخصوص والعموم، وثالثها: المجمل والمبين، ورابعها: الناسخ والمنسوخ، وخامسها: الأخبار، وسادسها: الأفعال، وسابعها: الإجماع، وثامنها: القياس والاجتهاد، وتاسعها: صفة المفتي والمستفتي، وعاشرها: الحظر والإباحة، ولك أن تحصر ذلك فتقول مستند الحكم لا يخلو إما أن يكون هو العمل أولا، فإن كان فهو الحظر والإباحة، وإن لم يكن فهو الشرع، ثم لا يخلو أن يكون خطاباً أولا يكون خطاباً، فإن كان خطاباً، فإما أن يكون خطاب واحد، أو خطاب أكثر من واحد. وخطاب الواحد إما أن يكون خطاب خالق، أو خطاب مخلوق، فالأول خطاب الله تعالى، والثاني خطاب رسوله عليه السلام، ثم لا يخلو إمّا أن يفيد الحكم أو رفعه، فإن أفاده، فإما أن يفيده نفسه، أو كيفيّة مخصوصة، وفي كل ذلك لا يخلو إما أن يكفي في إفادته

ثم لا يخلو أن يكون خطاباً أولا يكون خطاباً.

خطاب واحد، أو خطاب أكثر من واحد. وخطاب الواحد إما أن يكون خطاب خالق، أو خطاب مخلوق.

ظاهر اللفظ أو لا، فالأول الأوامر، والنواهي وما في معناهما، والثاني العموم والخصوص، والثالث المجمل والمبين، والنص والظاهر، والرابع الناسخ والمنسوخ، وخطاب الجماعة هو خطاب جماعة العترة الطاهرة، وخطاب جماعة الأمة. وغير الخطاب، لا يخلو إما أن يكون استنباطاً أو غير استنباط، فغير الاستنباط هي الأفعال، وما يتصل بها من التقريرات. والاستنباط، إما أن يستند إلى أصل معين أو لا، فالأول القياس، والثاني الاجتهاد. والمكلف لا يخلو إما أن يعلم ذلك أو يجهله، فالأول المفتي، والثاني المستفتي.

وخطاب الجماعة هو خطاب جماعة العترة الطاهرة، وخطاب جماعة الأمة.

والمكلف لا يخلو إما ان يعلم ذلك أو يجهله

المقدمة الثالثة: في ترتيب بعض هذه الأقسام على بعض

في ترتيب هذه الأقسام، واعلم أنه إنما وجب تقديم الأوامر والنواهي، على العموم والخصوص، من حيث أن الأمر والنهي يتناولان فائدة الخطاب، من فعل، أو كف.

اعلم أنه إنما وجب تقديم الأوامر والنواهي، على العموم والخصوص، من حيث أن الأمر والنهي يتناولان فائدة الخطاب، من فعل، أو كف ثم ينظر بعد ذلك في تلك الفائدة، هل هي شاملة أو غير شاملة. وذلك هو الكلام في العموم والخصوص. ويقدم الأمر على النهي؛ لأن الأمر يقتضي إثبات فعل لم يكن، والنهي يقتضي الكف عنه، والإثبات مقدم على النفي. ويقدم العموم والخصوص، على المجمل والمبين؛ لأن القسم الأول يفيد فائدة مكشوفة، والثاني يفيدها مبهمة مدفونة. ويقدم المجمل والمبين على الناسخ والمنسوخ؛ لأن القسم الأول يفيد الحكم، والثاني يفيد رفعه. ويقدم الناسخ والمنسوخ، على الأخبار؛ لأن الناسخ والمنسوخ، يدخلان في خطابه تعالى وخطابه مقدم على

ويقدم المجمل والمبين على الناسخ والمنسوخ؛ لأن القسم الأول يفيد الحكم، والثاني يفيد رفعه

خطاب الرسول عليه السلام، وقدمت الأخبار على الأفعال؛ لأن الأخبار تتعدى إلينا بأنفسها وليس كذلك الأفعال، فإنها لا تتعدى بنفسها، وإذا تعدت بدليل من الخطاب وقدمت الأفعال على الإجماع، لأنها أفعاله ﷺ والإجماع فعل أمته. ولأن الأفعال حجة في حياته، وبعد وفاته عليه السلام والإجماع إنما يكون حجة بعد وفاته خاصة.

ويقدم الإجماع على القياس؛ لأنه دليل يوجب القطع، والقياس أمارة توجب الظن غالباً، ولأن الإجماع دليل على القياس، ومن حق الدليل، أن يكون متقدماً على المدلول عليه في العلم.

ويقدم الإجماع على القياس، لأنه دليل يوجب القطع، والقياس أمارة توجب الظن.

ويقدم القياس على الاجتهاد، لأن القياس له أصل، والاجتهاد لا أصل له؛ ولأن القياس قد يكون دلالة قاطعة بأن يكون أصله، وعلته معلومين، والاجتهاد أمارة على كل حال.

ويقدم القياس على الاجتهاد، لأن القياس له أصل، والاجتهاد لا أصل له.

ويقدم الحظر والإباحة على الكلام في صفة المفتي والمستفتي؛ لأن الحظر والإباحة، أحد طرق المفتي إلى الحكم فيلحق بما تقدم، ولأنه من كمال صفة المفتي، فلذلك وجب ترتيبها على هذا الوجه وإن كان أخرها رحمه الله.

ويقدم الحظر والإباحة على الكلام في صفة المفتي والمستفتي.

المقدمة الرابعة: في حد الخطاب وقسمته، والكلام منها يقع في أربعة مواضع

في حد الخطاب وقسمته، وحصر أقسامه. والثاني: الفصل بين الحقيقة والمجاز. والرابع: في ورود المجاز في اللغة والقرآن.

أحدها: الكلام في حد الخطاب وقسمته، والثاني: في حصر أقسامه، والثالث: في الفصل بين الحقيقة والمجاز، :والرابع الكلام في ورود المجاز في اللغة والقرآن.

أما الموضع الأول: فاعلم أن الكلام ينقسم إلى قسمين مهمل[1] ومستعمل.

وينقسم الكلام إلى مهمل، ومستعمل ثم إلى خطاب وغير خطاب.

فالمهمل ما لا نفهم منه المعنى (ككادث، ومادث) والمستعمل ما نفهم به المعنى، ثم هو منقسم إلى خطاب، وغير خطاب. فغير الخطاب، ما جرى على رسم الدرس، والخطاب ما قصد به المتكلم إفهام الغير معنى من المعاني، وهو ضربان: مفيد وغير مفيد. فغير المفيد ضربان أحدهما:

وهو ضربان: مفيد وغير مفيد.

(١) قال ابن فارس: المهمل على ضربين: ضرب لا يجوز إئتلاف حروفه في كلام العرب البتة، وذلك كجيم تؤلف مع كاف.، أو كاف تقدم على جيم وكعين مع غين، فهذا وما أشبهه لا يأتلف.والضرب الآخر: ما يجوز تألف حروفه، لكن العرب لم تقل عليه، وذلك كإرادة مريد، أن يقول: عضخ، فهذا، يجوز تألفه وليس بالنافر، الاتراهم قد قالوا في الأحرف الثلاثة: خضع، لكن العرب لم تقل عضخ، فهذان ضربان للمهمل. وله ضرب ثالث: وهو أن يريد مريد أن يتكلم بكلمة على خمسة أحرف، ليس فيها من حروف الذلق، أو الإطباق حرف، وأي هذه الثلاثة كان فإنه لا يجوز أن يسمى كلاماً. وأهل اللغة لم يذكروا المهمل في أقسام الكلام، وإنما ذكروه في الأبنية المهملة التي لم تقل عليها العرب. وقال ابن جني: في الخصائص أما إهمال ما أهمل مما تحتمله قسمة التركيب في بعض الأصول المتصورة أو المستعملة فأكثره متروك للإستثقال وبقيته ملحقة به،ومقفاة على إثره فمن ذلك ما رفض استعماله لتقارب حروفه، ينظر المزهر: ١: ٢٤٠ و ٢٤١. وحاشية شرح المعالم: صـ١٤٤.

يجري مجرى المفيد. والثاني: لا يكون كذلك. فالأول قولنا شيء، والثاني: أسماء الأعلام التي وضعت للتفرقة بين الأشخاص والأعيان،والمفيد ضربان: حقيقة ومجاز. فالحقيقة ما أفيد به ما وضع له، والمجاز ما أفيد به ما لم يوضع له. ثم الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام، لغوية، وعرفية، وشرعية. فاللغوية[1] ما أفيد بها ما وضعت له في أصل اللغة كقولهم أسد. والعرفية[2] ما أفيد بها ما نقلت اليه بِعُرفِ الاستعمال اللغوي كقولهم (غائط) الحاجة المخصوصة.

والمفيد ضربان: حقيقة مجاز.

وتنقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام.

والشرعية [3]ما أفيد بها ما نقلت اليه بعرف الشرع كقولنا صلاة،

---

(١) أما اللغوية: فهي التي عليها جل الشريعة عند قوم وهم المثبتون للنقل الشرعي، والعرفي، أو كلها عند آخرين وهم النافون له فيقولون إن جميع ما ورد في الشرع بحروف اللغة، ونظمها، والمقصود به من نطق الشرع هو المقصود عندهم ثم لا خلاف في إمكانها، ووقوعها في المعنى الواحد.. وأما المفيدة للشيء وخلافه على طريق الإشتراك فمنعه قوم، وقد سبقت في مباحث الاشتراك

ر: الزركشي: البحر المحيط:٣: صـ٩.

(٢) وأما العرفية: فتنقسم إلى خاصة وعامة، فان كان الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة، وأن كان عامة الناس سميت عامة فقال في التقريب: معنى وصف الاسم بأنه عرفي أن المفهوم من اطلاقه بغلبة الاستعمال في بعض ما وضع له أو غيره مجازاً لا حقيقة والدليل على هذا أن المعنى عرفي، أنه لا يجوز أن يكون معناه أنه ابتدئ وضعه لما جرى عليه لأن ذلك يقتضي ان يكون معناه أنها أسماء مجردة مبتدئة لأن ذلك سبيل سائر الأسماء اللغوية، ر: الزركشي: البحر المحيط:٣: صـ١٠.

(٣) قال الزركشي في البحر عن الشرعية: أن الشرعية تطلق على معنيين: ما في كلام الشارع وما في كلام حملة الشرع من المتكلمين والفقهاء وهذا الخلاف انما هو بالنسبة إلى كلام الشارع وأما بالنسبة إلى المتشرعة فليست حقيقة شرعية، بل عرفية وليست من محل النزاع في شيء، ولم أر من نبه على الفصل بين المقامين غير القاضي عضد الدين ومنهم من ترجم هذه المسألة =

وزكاة، وصوم، وحج. وقد حكي عن أصحاب الشافعي الخلاف في ذلك، والذي يدل على كون هذه الأسماء منقولة، أن الصلاة في أصل الوضع، كانت عبارة عن الدعاء. قال الأعشى[1]:

الصلاة في أصل الوضع، كانت عبارة عن الدعاء.

عليك مثل الذي صلت فاغتمضى عيناً فإن لبعض الحي مضطجعا

ثم صارت بالعرف منقولةً إلى الرحمة.

ثم صارت بالعرف منقولةً إلى الرحمة. ومنه اللهم صلِّ على محمد

بأن الحقيقة الشرعية هل هي واقعة أم لا ؟.كما في المحصول،ومنهم من ترجمها بالأسماء الشرعية، كما عبر به ابن الحاجب في المنتهى، والبيضاوي، في منهاجه، وهو الصواب ليشمل كلاً من الحقائق الشرعية والمجازات الشرعية فإن البحث جارٍ فيهما وفاقاً وخلافاً.ر:الزركشي:البحر المحيط:٣:صـ٢٤.

(١) الأعشى ميمون بن قيس (ت ٦٢٩م) هو: ميمون بن قيس بن جندل بن شرحبيل بن عوف بن سعد، من بني بكر بن وائل. كانت كنيته أبا بصير، لأنه كان ضعيف البصر، فاشتهر بلقبه الذي أصبح علماً عليه: الأعشى دون سائر الأعشى. ولد الأعشى في درنة منفوحة باليمامة. تكسب بها الشعر بسبب عشاوته ـ سوء بصره في الليل والنهار. مدح عامر بن الطفل في نجد وسلامة ذا فائش الحميري، والأسود العنسي، أحد الذين ادعوا النبوة في اليمن، ومدح هَوْذة بن علي النصراني في شرق شبه الجزيرة العربية ومدح شريح بن السموأل بن عاديا الغساني، صاحب الحصن الأبلق في تيماء شرق الحجاز، وكان السموأل بن عاديا يهودياً، وأعد الأعشى قصيدة في مدح رسول الله ﷺ ووفد بها إلى الحجاز. وكان يفد على ملوك فارس بمدحهم. كانت للأعشى مغامرات في مجالي الخمرة والمرأة. وفي آخر أيامه وفد على الحجاز بقصيدة في مدح رسول الله ﷺ، فما لبث بينه وبين إلقائها جماعة من مشركي قريش، وكان على رأسهم أبو سفيان زعيم المشركين في مكة، وراضوه على أن يدفعوا له مائة رأس من الإبل إذا ما قبل أن لا ينشد الرسول ﷺ قصيدته، وقبل العرض وعاد أدراجه، إلا أنه لم يكن يصل إلى مسقط رأسه (درنا منفوخة) حتى توفي على إثر سقطة عن ظهر ناقته، في آخر سنة ٨هـ أوائل(٦٢٩م). ر: ترجمته في عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي: ١: ٢٢١، ٢٢٢.

وعلى آل محمد. ثم صار يفهم منه بالشرع: الأذكار والأركان. وكذلك فاسم الزكاة كان مفيداً للنماء والزيادة ثم صار يفهم منه بالشرع إخراج قدر من المال مخصوص، بنية مخصوصة. وكذلك الصوم في اللغة الإمساك.

الصلاة في أصل الوضع، كانت عبارة عن الدعاء.

قال الشاعر[1]:

خيل صيامٌ وأخرى غير صائمةٍ

تحت العجاج وخيلٌ تعلك اللُّجُما

ثم صارت بالعرف منقولةً إلى الرحمة.

(١) أبو الطيب المتنبي (٣٠٣ـ ٣٥٤هـ/ ٩١٦ ـ ٩٦٦هـ). هو أبو الطيب أحمد بن عبد الصمد الجعفي الكندي المعروف بالمتنبي الشاعر المشهور، وهو من أهل الكوفة، وقدم الشام في صباه، واشتغل بفنون الأدب، ومكث فيها وكان من المكثرين من نقل اللغة، والمطلعين على غريبها ووحشيها، ولا يسأل عن شيء إلا واستشهد فيه بكلام العرب من النظم والنثر، وأما شعره فهو في النهاية ولا حاجة إلى ذكر شيء منه لشهرته، ولكن الشيخ تاج الدين الكندي كان يروي له بيتين لا يوجدان في ديوانه هما:

أبعين مُفْتَقِرٍ إليك نظرتني ... فأهنتني ورميتني من حالق

لستَ الملوم أنا الملومَ لأنني ... أنزلتُ آمالي بغير الخالقِ

اعتنى العلماء بديوانه فشرحوه أكثر من أربعين شرحاً بين مطولات ومختصرات. وهو أول من تنبأ بالشعر. التحق بسيف الدولة الحمداني وخلده في قصائده الخالدة. وذهب إلى مصر وامتدح كافوراً الأخشيدي، ولكنه فارقه سنة (٣٥٠هـ). وقد عرض له فاتك بن أبي الجهل الأسدي بعدةٍ من أصحابه، وكان مع المتنبي أيضاً جماعة من أصحابه فتقاتل الطرفان حيث انتهت المعركة بقتل المتنبي ومعه ابنه وغلامه مفلح بالقرب من النعمانية:ر: ترجمته في: مجاني لأدب: في حدائق العرب: ٦/ ٣١٤. وغيرها من مصادر الأدب العربي. ر: عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي ج٢: ص: ٤٥٧-٤٨٣.

وقال الشاعر:

والبكـــرات شـــرهن الـــصائمةُ

ثم صار يفيد بالشرع: إمساكا مخصوصاً بنية مخصوصة. والحج كان عبارة عن القصد.

قال الشاعر:

واسهل من عوفٍ حؤلاً كثيرةً   يحجون سَبَّ الزبرقان المزعفرا[1]

والمجاز ضربان: مجاز أقرب، ومجاز أبعد.

أي يقصدونه، ثم صار يفيد الإحرام والمناسك. ثم المجاز ضربان: مجاز أقرب، ومجاز أبعد؛ فالأول: ما كثر استعماله حتى قرب من الحقيقة كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[يوسف:٨٢]. والثاني: ما قل استعماله فلم يقرب من الحقيقة كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[الفجر:٢٢]، ثم هو ثلاثة أقسام بالزيادة كقوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[الأحقاف:٣١]، وقوله: ﴿لِئَلاَّ يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾[الحديد:٢٩]، ومجاز بالنقصان كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[يوسف:٨٢]، ومجاز بالتشبيه كقوله تعالى: ﴿اشْتَعَلَ الرَّأْسُ﴾[مريم:٤].

(١) هذا البيت الشعري منسوب إلى الشاعر المخبل السعدي، وقد ذكره العلامة الزمخشري في أساس البلاغة، وابن منظور في اللسان: (٢/ ٧٧٨).

وأما الموضع الثاني في حصر أقسام المجاز
فلأنها قسمة صحيحة وبيان ذلك أنك تقول:

المستعمل لا يخلو إما أن يقصد به المتكلم إفهام الغير ذلك المعنى، أو لا. فالأول الخطاب، والثاني ما ليس بخطاب

الكلام لا يخلو إما أن يفهم منه معنى من المعاني، أولا يفهم منه، فالأول المستعمل، والثاني المهمل. والمستعمل لا يخلو إما أن يقصد به المتكلم إفهام الغير ذلك المعنى، أو لا. فالأول الخطاب، والثاني ما ليس بخطاب. ثم إن الخطاب لا يخلو، إما أن يوضع، أو يستعمل، لإفادة صفة، أو حكم الغير أولا. فالثاني ما ليس بمفيد ولا جارٍ مجرى المفيد ثم المفيد والأول لا يخلو إما أن يوضع أو يستعمل لإفادة صفة أو حكم لعين أولا، فالأول المفيد، والثاني ما يجري مجرى المفيد، ثم المفيد لا يخلو إما أن يفيد ما وضع له أولا، فالأول الحقيقة[1] والثاني المجاز[2]، ثم الحقيقة لا يخلو

(١) الحقيقة: انظر تفصيل الكلام في الحقيقة واقسامها في: الصاحبي لابن فارس:ص١٩٦. أبو الحسين البصري: المعتمد: ص١٦. الرازي: المحصول:١/ ٣٩٥. الراغب الأصفهاني: صـ١٠٥٨٩. ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وشرحها لابن بدران:٢/ ٨. الآمدي: الإحكام: ١/ ٢٦. ابن الحاجب: المختصر:١: صـ١٣٨. التحصيل:١: ٢٢١. القرافي: شرح تنقيح الفصول:ص٤٢. وما بعدها. البزدوي: كشف الأسرار:١: ٦٧. الإبهاج:١: ٢٧١. نهاية السول:٢: ١٤٥. شرح المحلي والبناني على جمع الجوامع للسبكي:١: ٣٠٠. المزهر:١: ٣٥٥. وما بعدها.ابن النجار: شرح الكوكب:١: ١٤٩. الهندي: فواتح الرحموت:١: ٢٠٣.إرشاد الفحول:ص٢١.

(٢) المجاز: انظر الكلام في المجاز في الأفراد والتركيب، وآراء العلماء فيه في: البرهان:٢: ٢٥٩. القرافي:صـ٤٥. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب:١: ١٤٥. الإسنوي: التمهيد:ص٥١. المحلي، والبناني، على جمع الجوامع للسبكي:١: ٣٢٠. يحيى بن حمزة العلوي: الطراز: ١: ٧٤. معترك الأفراد:١: ٢٤٧. شرح الكوكب المنير:١: ١٨٤. الهندي: فواتح الرحموت:١: ٢٠٨. إرشاد الفحول:ص٢٩. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة: ص ١٦.

إما أن تفيد ما وضعت له بنقل أو لا بنقل. والثاني الحقيقة اللغوية. والأول لا يخلو إما أن يفيد بنقل اللغة أولا، فالأول العرفية، والثاني الشرعية، ثم هي لا تخلو إما أن تفيد معنى أو أكثر، فالأول المفردة، والثاني المشتركة، وهي لا تخلو إما أن تفيد المعنى بشرط أولا: فالأول المقيدة، والثاني المطلقة. ثم المجاز لا يخلو إما أن يكثر استعماله أو لا، فالأول الأقرب، والثاني الأبعد.

ثم المجاز لا يخلو إما أن يكثر استعماله أو لا، فالأول الأقرب، والثاني الأبعد.

وأما الموضع الثالث: فيما به يفصل بين الحقيقة والمجاز

فيما يفصل به بين الحقيقة والمجاز ضربان: صريح، ودلالة.

فاعلم أن ذلك ضربان: صريح، ودلالة. والصريح ضربان: صريح من جهة اللفظ، وصريح من جهة المعنى. فالأول أن ينص أئمة اللغة كأبي عبيدة[1] والمُبرّد[2]، وغيرهما، على أن هذا حقيقة وهذا مجاز.

---

(١) أبو عبيدة (ت: ١١٠ - ٢٠٨ هـ / ٧٢٨ - ٨٢٣م) هو: معمَر بن المثنى البصري مولى بني تيم قريش، لا تيم الرباب. كان من أعلم الناس بلغة العرب، وأنسابهم. له كتاب مقاتل الفرسان، وهو واحد من عديد المصنفات التي ألفها. ومما يقال عنه أنه كان يرى رأي الخوارج، أما ولادته فقد كانت عام مائة وعشرة للهجرة، ووفاته عام مائتين وثمان للهجرة أيضاً، ولعل من أشهر مصنفاته كتاب «مجاز القرآن» وقد طبعه محققاً الدكتور محمد فؤاد سيزكين ر: ترجمته في: ياقوت: معجم الأدباء ٦: ٤ ٢٧ وحاشية قشر الفسر:للعميد أبي سهل محمد بن الحسن السوزني العارض:ت٤٣٩هـ/ ص٤٠.

(٢) المبرد (ت: ٢١٠-٢٨٦هـ / ٨٢٦-٨٩٩م). هو أبو: العباس، المعروف بالمبرد ـ محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي إمام العربية ببغداد في زمنه: مولده بالبصرة، ووفاته ببغداد. من مؤلفاته «الكامل»، والمذكر والمؤنث، والمقتضب، والتعازي، والمراثي، وشرح لامية العرب، وإعراب القرآن، وطبقات النحاة البصريين، ونسب عدنان وقحطان، المقرب، وقال الزبيدي في شرح خطبة القاموس: المبرد بفتح الراء المشدّدة عند الأكثر، وبعضهم يكسر. وكان أبو العباس المبرد ممثلاً أحياناً لمذهب البصريين في النحو، إزاء خصمه ثعلب، الذي كان يمثل مدرسة بغداد. ولأبي العباس المبرد، مؤلفات كثيرة. ر: ابن خلكان: وفيات =

والثاني: أن ينصوا على أناً مَتى استعملنا هذا اللفظ في هـذا المعنـى، فقـد استعملناه في ما وضع له، ومتى استعملناه في غـير ذلـك فقـد اسـتعملناه فيما لم يوضع له. والأدلة هي أن تسبق إلى الفهم من إطلاق اللفـظ معنـى واحد أو أكثر من معنى، لا على الجمـع، ولا علـى التعـيين، فـنعلم أنهـا حقيقة في ذلك المعنى بحسب الأفـراد أو الاشـتراك. والمجـاز لا يفهـم مـن إطلاقه معناه لا على سبيل الأفراد ولا علـى سـبيل الاشـتراك إلا بقرينـة من لفظ أو شاهد حال.

أن ينصوا على أناً متى استعملنا هـذا اللفظ في هـذا المعنـى، فقـد استعملناه في ما وضع له، ومتـى استعملناه في غـير ذلـك فقـد اسـتعملناه فيمـا لم يوضع له.

أما الموضع الرابع: وهو في ورود المجاز[1] في اللغة والقرآن

وأما من منع من ذلك فلا يخلو إما أن أهل اللسان ما سمـوا الرجـل الشديد أسداً، والكـريم بحـراً، والطويـل نخلـة. وإمـا أن يقـول إنهـم وإن سمّوا هذه المسميات بهذه الأسماء فهي حقيقة بالوضع، وأيهمـا قيـل بـه

الأعيان: ١: ٧٠٦. الفهرست: النديم:١: ٥٩. بغية الوعـاة:٦: ١١. وسمـط اللآلـي: ٣٤٠. والخطيب: تاريخ بغداد:٣: ٣٨٠. ولسـان الميزان:٥: ٥٣٠. نزهـة الألبّاء: ٢٧٩. وطبقـات النحـويين: ٨: ١٠٨. والـوافي بالوفيـات:١٢٧. ويـاقوت: معجـم الأدبـاء: ١٩: ١١١ و١٢٢. والزركلي:الأعلام:٧: ١٤٤. وكحالة: معجم المؤلفين:١١ و١٢. ص١٤٤. والجابي:الأعلام: ٨١٠. وعاشر افندي: ٦٧.

(١) المجاز في القرآن. أورد الزركشي في البحر المحيط قولاً أسنده للقاضـي أبـي بكـر البـاقلاني في مختصر التقريب.أنه يلزم. من إثبات المجاز في اللغة إثباته في القرآن، وقال ابن فورك: من أنكـر المجاز في القرآن فقد قال: إن القرآن نـزل بلـسان غـير عربـي، لأن في اللـسان العربـي مجـازاً، وحقيقة. والقرآن نزل على لغتهم، ومن نازع في إعطاء التسمية لأنه مجاز، واستعارة فقد نازع في اللفظ مع تسليم المعنى المطلوب.

ر: الزركـشي: البحـر المحيط ٣: ٤٦ ـ ٤٧ و ٤٨. أبـو الحـسين البـصري: المعتمـد: ٨: ٣٠. الشيرازي: اللمع:٥: الجويني: البرهان:٨: ٢٥٥. الأمدي: الإحكـام:٨: ٤٧. ابـن الحاجـب: المختـصر:٨: ٨٦٧. يحيـى بـن حمـزة: الطـراز: ٨: ٨٣. الـسبكي: جمـع الجوامـع:٨: ٣٠٨. الرصاص الجوهرة: لوحة ٥.

فالضرورة تكذبه. وأما من منع من ذلك في القرآن فإمَّا يمنع من حيث القدرة، أو من حيث الحكمة، أو من حيث الوقوع.

وأما من منع من ذلك في القرآن فإمَّا يمنع من حيث القدرة، أو من حيث الحكمة، أو من حيث الوقوع.

والأول باطل. فإنه تعالى قادر على حمله أفانين الكلام والثاني باطل، لأن الذي يتوهم في ذلك أن يقال إن المجاز كذب،لأنه يتضمن وضع الاسم على غير مسماه، ويكون تعمية وتلبيساً، وهذا فاسد، فإن القرينة كالوضع.

الثاني في إفادة ما يفيده، وإما أن يقال إن الذي يخرج إلى المجاز ليس إلا عدم الحقيقة، وهذا ممتنع في الله تعالى لقدرته على سائر أنواع الكلام، وذلك باطل؛ لأن الله تعالى إنما خاطبهم بلغتهم فإذا لم يضعوا المعنى لفظاً جاز أن يضع الله تعالى عليه اسم الأقرب إليه شبهاً مجازاً وذلك لا يخرج القديم عن كونه قادراً على الحقائق، لكنه إنما يخاطبهم بما يضعونه، فإذا لم يضعوا للمعنى لفظاً، خاطبهم بأقرب الأسماء إليه شبهاً، مما استعاره، هذا والمجاز مستعمل بالنقل، فجاز الخطاب به كالحقيقة. وبعد فإن للمجاز من الموقع وتمكن المعنى في النفوس ما ليس للحقيقة، ألا ترى أن قولنا: (فلان شجاع)، لا يقوم في المبالغة مقام قولنا: (أسد)، في حذره وكذا في وصفه بالكرم، إذ لا يستوي قولنا: سخي، وبحرٌ ..إلى غير ذلك.

لأن الله تعالى إنما خاطبهم بلغتهم فإذا لم يضعوا المعنى لفظاً جاز أن يضع الله تعالى عليه اسم الأقرب إليه شبهاً مجازاً.

لأن القرآن مشحون بالمجاز.
قال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾.

والثالث باطل، لأن القرآن مشحون بالمجاز قال سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[فصلت:١١] وهو لسان الحال لا لسان المقال، كما قال الشاعر:

فقالت له العينان سمعاً وطاعةً وجدتها كالدُّرِّ لما تثقب[1]

كما قال الآخر:

فعاجوا فأثنوا بالذي أنت أهله

ولو سكتوا أثنت عليك الحقائب[2]

وقال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾[الأنبياء:١٨]، وهذا صريح المجاز، وإلا الدمغ على الحقيقة فيما رأسه من الحيوان، وقال تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[النحل:١١٢]، فالجوع والخوف لا يلبسان، ولا يذاقان، لكن لما كانوا يجدون ألَمَهما كما يجدون مرارة الصبر، وكانا يشملانهم كما يشمل الثوب بدن الإنسان، سماهما بذلك. وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ﴾[يوسف:٨٢] فأضاف السؤال إليهما وإنما عنى بذلك المقدر المحذوف من أهل القرية وأهل العير.

وقال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ...﴾ وهذا صريح المجاز.

﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾

﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ﴾.

المقدمة الخامسة: في كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز، والكلام منها يقع في موضعين

أحدهما: في حد القرينة وأقسامها، والثاني: في حمل الخطاب مجرداً عن القرائن أو مقروناً.

في حد القرينة وأقسامها، والثاني: في حمل الخطاب مجرداً عن القرائن أو مقروناً.

(١) فقالت له العينان سمعاً وطاعة وجدتها كالدر لما تثقب.

(٢) لم أستطع معرفة صاحب هذا البيت الشعري، برغم البحث الشاق في عدد من دواوين الشعراء والمجاميع.

أما الموضع الأول: فاعلم أن القرينة في اللغة ما يناط به الحبل لإمساك الحيوان

قال عمرو بن كلثوم[1]:

مَتى نعقِدْ قَرينتَنا بحَبْلٍ ... نَجُذَّ الحبلَ أو نقصِ القَرينَا

وهي تنقسم إلى لفظية ومعنوية....

وهو مأخوذ من الملازمة، ولما كان في اللفظ مالا يفيد بنفسه سمي ما يعتضد به قرينة، لوجوب ملازمته له، والقرينة في عرف الأصوليين، ما يجب صرفاً، أو تخصيصاً، أو تكميلاً. وهي تنقسم إلى قسمين: لفظية، ومعنوية. واللفظية ضربان: متصلة، ومنفصلة.

فالمتصلة هي: التخصيص المتصل، كالاستثناء، والتعليق بالشرط، والغاية

وتنقسم القرينة إلى ثلاثة أقسام: رافعة، ومخصصة، ومكملة.

فالمتصلة هي: التخصيص المتصل، كالاستثناء، والتعليق بالشرط، والغاية. والمنفصلة التخصيص بألفاظ الكتاب والسنة ونحو ذلك. والمعنوية ضربان: عقلية، وسمعية. فالعقلية ضربان: ضرورية، واستدلالية. فالضرورية هي الحالية كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[يوسف:٨٢]، فإن شاهد الحال يقضي بانصراف السؤال إلى أهل القرية. والاستدلالية نحو ما أخرجنا به الأطفال وسائر من لا عقل له من عموم قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[البقرة:٢١]، والسمعية

---

(١) عمرو بن كلثوم التغلبي (ت٥٧٠م) ولد عمرو بن كلثوم في مطلع القرن السادس للميلاد، وهو تغلبي الأبوين، وكانت تغلب تقيم في الجزيرة الفراتية من أعلى شمال الشام والعراق. ولقد ساد.... صغيراً كما زعموا -بحسب قول عمر فروخ-. وكان عمرو بن كلثوم فارساً شجاعاً ذا حمية معجباً بنفسه، وكان يزور عمرو بن هند ملك الحيرة (ت:٥٥٤-٥٧٠م) وكان ينشده الشعر ولكنه لا يمدحه. وتقول مصادر التاريخ أن عمرو بن كلثوم عمر طويلاً، ولعله أوفى على المائة ثم مات قبل انتهاء القرن السادس للميلاد. ر: ترجمته في: عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي: ١: صـ ٦٤٢ ٢: الأب لويس شيخو اليسوعي مجاني الأدب (ج٦) ص: ٢٩٤.

وتنقسم القرينة إلى ثلاثة أقسام: رافعة، ومخصصة، ومكملة.

دلالة الفعل، والتقرير والقياس، والاجتهاد، وغير ذلك مما يخص بمعناه عمومات السمع، وتنقسم القرينة إلى أقسام ثلاثة: رافعة، ومخصصة، ومكملة؛ فالرفع: ما أوجب صرف اللفظ عن ظاهره من لفظ أو معنى، وهو في المجاز. والتخصيص: ما أوجب قصر اللفظ عن بعض محتملاته، وهو في الاشتراك. والتكميل: تمام فائدة لفظ، أو تعلق بخصوص وتفصيل ذلك مقرر في موضعه من شرح هذا الكتاب.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في كيفية حمل الخطاب مجرداً، أو مقروناً

لا شبهة في وجوب حمله على ما تقضيه القرينة ما ورد مقروناً.

ومتى ورد مجرداً عن القرائن فلا يخلو إما أن يكون مفرداً أو مشتركاً.

فاعلم أن اللفظ متى ورد مقروناً فلا شبهة في وجوب حمله على ما تقضيه القرينة، ومتى ورد مجرداً عن القرائن فلا يخلو إما أن يكون مفرداً، أو مشتركاً، ولم يذكر المجاز العاري عنهما لامتناع وروده، كذلك فإن كان مفرداً فإنه يحمل على ما هو المفهوم منه بحسب الوضع في اللغة فقط، أو بوضع العرف فقط، أو بوضع الشرع فقط، أو بمجموع الأوضاع الثلاثة، أو بمجموع اثنين منها، فإن كان مشتركاً بوضع من هذه الأوضاع الثلاثة، فقد اختلفوا في أنه هل يجوز أن يريد به المخاطب كلا معنييه أو لا ؟، فمنهم من جوز ذلك وهو قول أبي علي[1]

(١) أبو علي الجبائي (ت ١٣٣هـ / ٧٥٠م): هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب المعتزلي، كان رأساً من رؤوس هذه المدرسة الفكرية المهمة، وهو الذي سهل علم الكلام ويسره، وذلله، وكان مع ذلك فقيهاً، زاهداً، جليلاً، نبيلاً، ولم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم، والرئاسة بعد أبي الهذيل مثله، بل ما اتفق له هو أشهر امراً، واظهر اثراً، وكان شيخه أبو يعقوب الشحام، ولقي غيره من متكلمي زمانه، وكان على حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل. سأله بعض الجبرة: ما الدليل على وعيد أهل الصلاة ؟ قال: ابو علي ذلك امتحان، فسكت الخالدي. سئل أبو علي من أفضل الصحابة، فقال: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لأن الخصال التي فضل الناس بها متفرقة في الناس، وهي مجتمعة =

وقاضي القضاة[١]، وأبي الحسين[٢] واختاره رضي الله عنه. ومنهم من منع من ذلك وهو قول أبي هاشم[٣]،

واختاره عليه السلام ومنهم من منع من ذلك وهو قول أبي هاشم.

فيه، وعد الفضائل، فقيل فما منع الناس، من العقد له بالإمامة؟ فقال: هذا باب لا علم لي به إلا بما فعل الناس وتسليمه الأمر على ما أوصانا عليه الصحابة، إني وجدت الناس قد عملوا، ولم أره أنكر ذلك ولا خالف علمت صحة ما فعلوا. وعن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال: العلماء ثلاثة: رجل بالشام، ويعني نفسه، ورجل بالكوفه، يعني ابن مسعود، ورجل المدينة يعني علياً عليه السلام ثم قال: الذي بالشام يسأل الذي بالكوفة، والذي بالمدينة لا يسأل أحداً. ر: ترجمته في: المنية والأمل، شرح الملل والنحل: للإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى: صـ ١٧٨ وما بعدها.

(١) قاضي القضاة (ت٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) هو: قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمداني الأستراباذي، أبو الحسن، درس الحديث، وأصول الفقه وعلم الكلام، وصار إمام المعتزلة في عصره، وقد خلف المصنفات الفاخرة كـ«المغني» الذي بلغ عدد مجلداته حوالي عشرين مجلداً طبع منها حتى الآن ما يقارب من أربعة عشر مجلداً، أما البقية من هذا السفر فما تزال مفقودة، ولقاضي القضاة مؤلفات أخرى غير «المغني» مثل كتاب «المحيط بالتكليف» في علم الكلام، و«طبقات المعتزلة»، وغيرها. ومن شيوخ قاضي القضاة أبو إسحاق بن عياش وإبراهيم القطان، وله تلاميذ كثيرون، أمثال الشريفين الرضى والمرتضى، وأبو يوسف القزويني. ومن مصنفات قاضي القضاة المشهورة: متشابه القرآن، والعمدة في أصول الفقه وغيرهما: ر: ترجمة في: طبقات المعتزلة: صـ٢٠٢ ـ الخطيب: تاريخ بغداد: ١١/ ١١٣ توفى قاضي القضاة سنة أربعمائة وخمسة عشر.

(٢) أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) هو: محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين المتكلم البصري صاحب كتاب «المعتمد» في مدرسة معتزلية متميزة في علم الكلام والجدال. توفي رحمة الله عليه في شهر ربيع الآخر سنة ستة وثلاثين وأربعمائة:١٠٠. ابن حجر: لسان الميزان: ٥. ٢٨٩. ابن خلكان: وفيات الأعيان: ١: ٤٨٢. الذهبي: ميزان الاعتدال:٣: ١٠٦.فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار. وأبي القاسم البلخي، والحاكم الجشمي: ٣٨٧.

(٣) أبو هاشم (ت٣٢١ هـ/ ٩٣٣م). هو: أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي رحمه الله قال قاضي القضاة: وإنما قد حفي، وإن تأخر في السن عن كثير ممن كان في هذه الطبقة لتقدمه في العلم، وهو مؤسس الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، وقد نهل من علم أبيه، ومن معين فكره ومعارفه ما أهله لأن يكون صاحب مدرسة مستقلة، ورأي متفرد. وكان من حرصه يسأل أباه أبا علي حتى يتأذى به -هكذا قال: صاحب المنية والأمل-، قال القاضي: وكان أبو هاشم من أحسن الناس اخلاقاً، وأطلقهم وجهاً. وقد استنكر بعض الناس خلافه مع أبيه، وليس مخالفة التابع للمتبوع، في دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبي حنيفة، أبا حنيفة. وخالف أبو علي، أبا الهذيل، والشحام، وخالف أبو القاسم أستاذه، وقال أبو الحسن في ذلك شعراً: =

وأبي عبد الله[1]. واختلف الأولون، في أنه هل يجوز تجرد اللفظ عن قرينة فيحمل على المعنيين معاً، أم لا؟ فمنع من ذلك أبو الحسين من حيث اللغة، وأجازه الباقون. وإذا أردنا الدلالة تكلمنا في موضعين: أحدهما: جواز إرادة المعنيين باللفظ، والثاني: في وجوب حمله عليهما.

اختلف الأولون، في أنه هل يجوز تجرد اللفظ عن قرينة فيحمل على المعنيين معاً، أم لا؟

أما الموضوع الأول: فالذي يدل على ذلك أن اللفظ مقدور، وإرادة كل واحد من المعنيين به مقدور

ولا مانع من ذلك في الحكمة، فيظل المنع منه يوضحه أن الذي يمتنع في المقدور ليس إلا إرداة المعنيين أو ما يجري مجراهما مع العلم بالتنافي كأن يريد المخاطب بصيغة الأمر الاستدعاء والتهديد معاً أو الوقوف والمجاوزة، وهذا مفقود فيما جوزناه.

يقولون بين أبي هاشم ... وبين أبيه خلاف كثير

فقلت وهل ذاك من ضائر ... وهل كان ذلك مما يضير

فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا ... لبحر تضايق منه البحور

(١) أبو عبد الله البصري (ت ٣٦٩ هـ / ٩٧٩م) هو: أبو عبد الله الحسين بن علي البصري أخذ عن أبي علي بن خلاد، ثم أخذ عن أبي هاشم، لكنه بلغ بجهده واجتهاده ما لم يبلغه هؤلاء وكما تكلف ذلك في علم الكلام فكذلك في الفقه، فإنه لازم مجلس الشيخ أبي الحسن الكرخي، الزاماً طويلاً حالاً بعد حال، وربما غاب عن مجلسه أيام القحط والضعف والحدر إلى العسكر، ثم عاد من بعد ذلك، ولم يحظ من الدنيا بما جرت به العادات بل كان متوفراً ليله ونهاره على المعلمين علم لكلام والفقه، وقد مضى لسبيله سنة تسع وستين، وثلاثمائة، وقد كان وهو كلب على العلم، ر: ترجمته في: فضل الاعتزال، وطبقات المعتزلة: للقاضي عبد الجبار، وأبي القاسم البلخي: والحاكم الجشمي: الطبقة العاشرة ٣٢٥. ابن النديم: الفهرست: ٢٢٢: الشيرازي: طبقات الفقهاء: ٨٤٩.

وأما الموضع الثاني[1]: فالذي يدل على وجوب حمل اللفظ على كلي محتمليه، أن يجرد اللفظ عن القرينة

قرينة مخرجةً له عن باب الاشتراك، وموجبة لحمله على جميع المعاني، لأنه لا يخلو، إما أن يحمل على جميع ما يحتمله فذلك ما نروم، وإما أن لا يحمل على شيء مما يحتمله، وذلك يكون إلغاء لكلام الحكيم. مع إمكان استعماله، فإما أن يحمل على بعض ما يحتمله دون بعض من دون مخصص فذلك لا يجوز لأنه يكون تخصصاً لغير دلالة، وإن كان مشتركاً لوضعين أو أوضاع، فهو كاسم الصلاة في إفادته الدعاء، والرحمة، والأذكار، والأركان. وكالعدل في إفادته الفعل، والفاعل، أصلاً وعرفاً، وكالمتكلم في إفادته للفاعل للكلام. والمنشئ دون المحتذي والحاكي، وقد ذكر في الكتاب أنه يحتمل أن يحمل على الكل حسبما قلنا في اللفظ المشترك بوضع، ويحتمل أن يحمل على الطارئ منه هذه الأوضاع وهو الصحيح لأن طريان الوضع كالعهد الذي يوجب صرف الخطاب إلى المعهود إليه دون غيره. وبعد فالوضع الطارئ يصير ما قبله كالمجاز مع الحقيقة، فكما لا يحتمل يحمل اللفظُ على مجازه وحقيقته معاً، كذلك ما نحن فيه، فإن ورد مقروناً بقرينة حمل على ما تقتضيه القرينة، فتخرج من هذه الجملة أن اللفظ يجب حمله على ما قبله كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[الأنعام:٧٢]، في إفادته هذا النوع من العبادة، فإن تعذر ذلك حمل على ما يليه من العرف كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ﴾[الأحزاب:٤٣]، في إفادته الرحمة، وأن تعذر ذلك حمل على أصل

لأنه لا يخلو، إما أن يحمل على جميع ما يحتمله فذلك ما نروم، وإما أن لا يحمل على شيء مما يحتمله.

وبعد فالوضع الطارئ يصير ما قبله كالمجاز مع الحقيقة، فكما لا يحتمل اللفظ على مجاز وحقيقة معاً، كذلك ما نحن فيه.

---

(١) في (أ): وأما الثاني. وفي (ب): وأما الموضع.

الوضع كقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[التوبة:١٠٣]، في إفادته الدعاء، ولهذا قال ﷺ: «اللهم صلِّ على آل أبي أوفى» فإن تعذر ذلك حمل على المجاز الأقرب لأنه الفاشي في الاستعمال فإن تعذر حمل على المجاز الأبعد حفظاً للخطاب عن الضياع والإهمال.

ولهذا قال ﷺ: «اللهم صلِّ على آل أبي أوفى».

المقدمة السادسة: في شروط الاستدلال بخطاب الله تعالى على مراده وبخطاب رسول الله ﷺ على مراده

اعلم أن شروط الاستدلال بخطاب الله تعالى على مراده ثلاثة

اعلم أن شروط الاستدلال بخطاب الله تعالى على مراده ثلاثة: أحدها: أن يعلم المستدل أن الله تعالى لا يجوز أن يخاطب على وجه يقبح نحو أن يخبر بالكذب أو يأمر بالقبح أو ينهي عن الحسن، لأن تجويز ذلك يسد علينا الثقة بخطابه، ويندرج تحت هذا الشرط، شرطان، أحدهما: أن يعلم المكلف أن الله تعالى لا يجوز أن يريد بخطابه غير ظاهره من دون قرينة تصرفه عن الظاهر، نحو ما يجوزه المرجئة[1] من الشرط في أي الوعيد، لأن ذلك يوجب الانسلاخ عن الدين، واللحاق بتأويلات

وبعد فالوضع الطارئ يصير ما قبله كالمجاز مع الحقيقة، فكما لا يحتمل اللفظ على مجاز وحقيقة معاً، كذلك ما نحن فيه.

(١) المرجئة: حدد صاحب الملل والنحل المرجئة بأصناف أربعة: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخاصة، والسؤال هنا هو عن المرجئة الخاصة من هي ؟ وما هي حقيقتها؟ وأين كان يوجد أتباعها؟ وما معنى الإرجاء فله لدى الشهرستاني معنيان: أحدهما: التأخير: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾، اي أمهله وأخره. والثاني: إعطاء الرجاء. وإطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول صحيح؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية القصد، وأما بالمعنى الثاني، فإنهم كانوا يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وقيل: الارجاء تأخير صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا في كونه من أهل الجنة أو من أهل النار: ر: الشهرستاني: الملل والنحل:١: (صـ١٣٧).

وثانياً ان يعلم ان الله تعالى لا يجوز أن يخاطب بالخطاب ولا يقصد به فائدة أصلاً.

القرامطة[١] العامين. وثانياً أن يعلم أن الله تعالى لا يجوز أن يخاطب بالخطاب ولا يقصد به فائدة أصلاً أو يعلم كما تقوله الحشوية[٢] في أوائل السور، والواقفية في متشابه القرآن، وهذه الشروط الثلاثة هي شروط الاستدلال بخطاب الله النبي ﷺ على مراده ويلحق بها شرط رابع في

(١) القرامطة: نسبة إلى حماد قرمط... وقرمط صفة تطلق على الشخص قصير القامة والرجلين فتتقارب خطواته، والقرامطة يصنفها كتاب المقالات ضمن فرق الشيعة الإسماعيلية المباركية. وقد ظهر التقرمط في خلافة المعتصم بالله العباسي في سنة إحدى وثمانين ومائتين حيث عظمت شوكتهم فاستولوا على بلاد كثيرة، وأقاموا دولتهم في البحرين بعد حركة الزنج في البصرة، ثم زحفوا نحو الغرب مستهدفين بلاد الشام في أواخر عهد هارون بن خمارويه بن طولون بقيادة الشيخ يحيى (صاحب الناقة المأموره) وبعد تمكن القرامطة من سوريا قتل الشيخ يحيى فتزعمهم شقيقه الحسين «صاحب الشامة» فاتخذ حمص عاصمة له ودعي بأمير المؤمنين، وصكت النقود باسمه، وكتب عليها ﴿قل جاء الحق وزهق الباطل﴾ وبعد ذلك دب الخلاف بين القرامطة، وبين دعاة إسماعيلية (من سلمية) ومن أقوالهم إن الأئمة سبعة، نص الواحد منهم على الأخلاء أولهم الإمام علي عليه السلام وآخرهم محمد بن إسماعيل بن جعفر، وأن محمد بن إسماعيل لم يمت، ولا يموت حتى يملك الأرض، وهو المهدي المنتظر، وهو موجود في بلاد الروم (محتجين بالخبر): «سابعكم قائمكم» كما اعتبروه من أولي العزم، وهم موسى، وعيسى، ومحمد، (ص) وعلي عليه السلام ومحمد بن إسماعيل، وعلى معنى أن السموات سبع والأرض سبع. ر: جامع الفرق والمذاهب الإسلامية: ل ع: أمير مهنا، وعلي خريش: ص ١٥٧و ١٥٨.

(٢) الحشوية: قال صاحب كتاب «جامع الفرق والمذاهب الاسلامية» أن الحشوية وغيرهم من الفرق الضالة قال الشبلي: الحشوية طائفة ضلوا سواء السبيل،سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاماً فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة فنسبوا إلى حشاء فهم حشوية، بفتح الشين. وقيل: طائفة، يجوزون أن يخاطبنا الله بالمهل، من الكتاب والسنة و هما حشو، أي وسطة بين الله ورسوله وبين الناس. وقيل: إن الحشوية اسم أطلق على المحدثين القائلين بنفي التأويل.

ر: جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، ل ع، أمير مهنا، وعلي خريش (ص ٧٩).

خطابه عليه السلام، وهو أن يعلم أن الكتمان لا يجوز عليه ﷺ في شيء مما أمر بتبليغه ولا التلبيس، ولا التعمية، ولا الإلغاز إلى غير ذلك، مما ينقص الغرض بالبعثة لأن ذلك يرفع الثقة به، وكذا لا نأمن أن نعمل على المنسوخ مع ورود الناسخ، لكنه كتمه، فلذلك وجب اشتراط هذه الشرائط في خطابه عليه السلام، والشروط في الاستدلال بأفعاله عليه السلام ثلاثة:

والشروط في الاستدلال بأفعاله عليه السلام ثلاثة.

أحدهما: أن يستكمل المكلف شرائط الاستدلال بالخطاب.

والثاني: أن يعلم السلامة عن الخصوص.

والثالث: أن يعلم شرائط التأسي، والشرط في الاستدلال[1] بتقريره

---

(١) في الاستدلال: هو عند ابن جزئي: محاولة الدليل المفضي إلى الحكم ويقال باصطلاحين: أحدهما: محاولة الدليل الشرعي أو غيره من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المعلومة وهو قصدنا هنا. والثاني: محاولة الدليل الشرعي وغيره من الأدلة المعلومة أو غيرها. والثاني أعم، والأول أخص وهو على ضربين: الضرب الأول: الاستدلال بالملزوم على لا زمه، وباللازم على ملزومه. والملزوم ما يحسن معه لو نحو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وكقولنا: (إن كان هذا الطعام مهلكاً فهو حرام)، تقدير:، لو كان مهلكاً لكن حراماً. ويتصور في ذلك أربع صور: اثنتان منتجتان وهما: الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، وبعدم اللازم على عدم الملزوم، واثنتان عقيتان لا ينتجان وهما الاستدلال بعدم الملزوم أو بوجود اللازم إلا أن يكون اللازم مساوياً للملزوم ينتج الأربعة: نحو لو كان هذا إنساناً لكان ضاحكاً. ثم إن الملازمة قد تكون قطعية وظنية.والموجود هنا ما كان منفياً في اللفظ، والمعدوم ما كان ثابتاً في اللفظ، لأن (لو) تنفي الثابت، وتثبت المنفي.

الضرب الثاني: السبر والتقسيم وهو حصر الأقسام بين النفي والإثبات حتى يحصل المطلوب كقولنا: لا يخلو أن يكون كذا وكذا، باطل أن يكون كذا وكذا يثبت ضده، وهو كذا أو يبطل جميع الأقسام، وكل واحد من الضربين حجة صحيحة وهما: الشرط المتصل، والمنفصل، المذكوران في العقليات. ر: ابن جزئي: تقريب الوصول إلى علم الأصول: (صـ١٤٤ و١٤٥).

عليه السلام ثلاثة: وهي أن يعلم المستدل كون الفاعل ممن يعزي إلى الملة، وينتحل الدين، وكون الفعل بحضرته عليه السلام بحيث لا يمكن السهو والغفلة عن مثله، وأن لا ينكره أحدٌ بحضرته من أمته. والشرط في الاستدلال بالإجماع، أن يكون المستدل مستكملاً لشرائط الاستدلال بالخطاب، وأن يعلم كيفية الإجماع، بماذا، وأن يكون نقله تواتراً أو فاسداً متفقاً عليه إن كانت المسألة قطعية، والشرط في الاستدلال بالقياس أن يعلم مجامع شروط القياس. والشرط في الاستدلال، بأصل الحظر، والإباحة، أن يستقرئ طرقَ الشرع حتى لا يجد فيها الحكم[1]، وأن يكون للعقل في الحادثة حكم فهذه طريقة القول في المقدمات.

والشرط في الاستدلال بالإجماع، أن يكون المستدل مستكملاً لشرائط الاستدلال بالخطاب...

(١) في(أ): وفي (ب): الحكم فيها.

الكلام في الأوامر والنواهي
وهو يشتمل على أربعة فصول

أحدها: الكلام في لفظ الأمر وَحَدِّه، ولماذا يكونُ أمراً.

وثانيها: الكلام في فائدتِه باعتبار موضعه لغة وشرعاً.

وثالثها: الكلام في حكمه إذا ورد مطلقاً أو مؤقتاً.

ورابعها: الكلام في وروده مقيداً بالصفة ومشروطاً ومكرراً، ومعطوفاً.

الكلام في الأوامر والنواهي وهو يشتمل على أربعة فصول:

اختلفوا في لفظ الأمر على ماذا يقع، فمنهم من قال هو حقيقة في القول والفعل معاً. ومنهم من قال هو حقيقة في القول ومجاز في الفعل.

أحدها: الكلام في لفظ الأمر وحده، لماذا يكون أمراً ؟ وثانيها: الكلام في فائدته، باعتبار موضعه لغةً وشرعاً. وثالثها: الكلام في حكمه إذا ورد مطلقاً أو مؤقتاً. ورابعها: الكلام في وروده مقيداً بالصفة ومشروطاً، ومكرراً، ومعطوفاً.

أما الفصل الأول: ففيه ثلاث مسائل:

الأولى: اختلفوا في لفظ الأمر[1] على ماذا يقع، فمنهم من قال هو حقيقة[2] في القول والفعل معاً. ومنهم من قال هو حقيقة في القول ومجاز

---

(١) الأمر: انظر: الصحاح للجوهري:٢: ٥٨١. تهذيب اللغة:١٥: ٢٨٩. وانظر المسألة في: أبي الحسين البصري ك:١: ٤٥. أبي يعلي الحنبلي:١: ٢١٣. التبصرة: وشرح اللمع:١: ١٩١. الجويني:١: ٧١٢. الآمدي: الأحكام: ٢: ٣. ابن الحاجب: المختصر: وشرحه للعضد: ٢: ٧٦. ١٠٤١١ المنخول: ٩٨. الرازي: المحصول:١: ٧١٢. البزدوي: كشف الأسرار:١: ١٠١. جمع الجوامع بحاشية البناني:١: ٣٦٦. الإبهام:٢: ٥.نهاية السول:٢: ٢٢٦. التمهيد للإسنوي٢٦٥. الشاطبي: الموافقات ٣: ٧١. شرح الكوكب المنير:٣/ ٥. الهندي: فواتح الرحموت:١: ٣٦٧. الزركشي: البحر المحيط:٣:٢٥٧.

(٢) اختلف أهل العلم في لفظ الأمر. هل هو حقيقة في القول دون الفعل أو فيهما معاً ؟ أو هو حقيقة مشتركة بين معان كثيرة على ما نُبَيِّنُهُ؟ فذهب قوم إلى أنه حقيقة في القول، ومجاز في الفعل، وهو اختيار الحاكم أبي سعيد المحسن بن كرامة الجشمي البيهقي رحمه الله، وهو الذي نصره القاضي شمس الدين رضي الله عنه وأرضاه، في كتابه البيان. وذهب قوم إلى أنه حقيقة في القول والفعل وهو مذهب أكثر الشافعية، وذهب الشيخ أبو الحسين البصري، إلى أنه لفظ مشترك بين القول، والغرض، والشأن: وبين المعنى المؤثر في ثبوت حال الجسم، فيقال في القول المخصوص، إنه أمر، وفي الغرض أنه أمر كقولهم: لأمرما جدع قصير أنفه أي لغرض: وأمر فلان عظيم، أي حاله وشأنه، ولابد من أمر لأجله كان الجسم متحركاً أي معنى يؤثر فيه، وليس بحقيقة في الفعل، أي ليس يفيده من حيث هو فعل، بل من حيث هو شيء وذات وهو مذهب شيخنا أبي علي الحسن بن محمد الرصاص رحمه الله وحكاه لنا عن =

في الفعل، ومنهم من قال هو مشترك بين الصيغة، والشأن، والغرض، وجهة التأثير، وهو اختياره رضي الله عنه. واختار إمامنا المنصور بالله عليه السلام أن يكون مشتركاً بين الصيغة والشأن والغرض، وهو الصحيح، بدليل أنه متى أطلق اسم الأمر وقرع سمع السّامع لم يفهم منه بعضها دون بعض بقرينة، وذلك هو معنى الشركة، أما من قال: إنه حقيقة في الفعل فقد أبعد إذ لا يُفهم ذلك من لفظ الأمر، وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[القمر:٥٠]، لا يصح لأن فعل الله تعالى إنما وصف بذلك من حيث أنه شأن عظيم، وخطر جسيم. لا من حيث أنه فعل، إذ لا يسمى بذلك كل فعل كمن خصف نعله وحلب شاته.

ومنهم من قال مو مشترك بين الصيغة، والشأن، والغرض، وجهة التأثير.

المسألة الثانية: اختلفوا في حد الأمر، فمنهم من قال هو قول القائل لمن دونه إفعل[1] وهو ينتقض بالتهديد، والسؤال، والريبة إذا العبد قد

اختلفوا في حد الأمر، فمنهم من قال هو قول القائل لمن دونه إفعل.

القاضي شمس الدين، وهذا يصح عند من يعلم المعنى المؤثر في ثبوت حال الجسم، وأما من لا يعلم ذلك فهو لا يخطر بباله عند إطلاق اللفظ فضلاً عن سبرقه إليه حتى لا يجب الاشتراك. ر: عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: ٤٣، ٤٤.

(١) صيغة إفعل: الأكثرون اتفقوا على أن صيغة (إفعل) تفيد الترجيح وهؤلاء اختلفوا:فمنهم من قال: إنه متعين للوجوب و وهو المختار، ومنهم من قال: إنه دائر بين الوجوب والندب، وهؤلاء اختلفوا على ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون اللفظ مشتركاً بينهما، بأن يكون حقيقة فيهما، والثاني: أن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الثاني، إلا أنه لا يعلم أنه حقيقة في أحدهما ومجاز في أيهما. الثالث: أنه يفيد الترجيح الذي هو القدر المشترك بين الترجيح المانع من النقيض، وبين الترجيح الذي يجوز معه النقيض. ولا دلالة فيه البتة لاعلى المنع من الترك ولا على الإذن فيه، وهذا الوجه أحسن الوجوه الثلاثة. ر: الفهري: شرح المعالم في أصول الفقه:١: ٢٤٢.

ومنهم من قال: هو قول القائل لغيره افعل على جهة الاستعلاء.

يأمره سيده بالطاعة، ومنهم من قال: هو قول القائل لغيره افعل على جهة الاستعلاء، وهو ينتقض بالتهديد، ومنهم من قال: هو قول يستدعي بنفسه الفعل من الغير بشرط أن يكون المقول لهُ دون القائل في الرتبة، وهو ينتقض بالخبر والرتبة، وقال في الكتاب: هو قول القائل لغيره افعل أو لتفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع، مع كون المورد للصيغة، مريداً لحدوث المأمور به، والأولى بحسب لفظ المأمور به، لأن لا يكون إحالة لأحد المجهولين على الآخر، ويقال مع كونه مريداً بحدوثه ما تناولته الصيغة حتماً، والذي يدل على صحته أنه يكشف عن معنى المحدود[1] على جهة المطابقة، ولذلك يطرد فيه وينعكس المحدود، وذلك علاقة صحة الحد.

اختلفوا في أن الأمر لماذا يكون أمراً، فمنهم من ذهب إلى أنه يكون أمراً لعينه.

المسألة الثالثة: اختلفوا في أن الأمر[2] لماذا يكون أمراً، فمنهم من

---

(١) في (أ): عن معنى المحدود. وفي (ب): يكشف عن المحدود.

(٢) اختلف أهل العلم في الأمر لماذا يكون أمراً فذهب أبو القاسم البلخي إلى أنه أمر لعينه. وذهبت المعتزلة البصريون إلى أنه يكون أمراً لكون الآمر مريداً لحدوث المأمور به، وذلك هو اختيار السيد أبي طالب قدس الله روحه، وحكاه شيخنا عن شمس الدين رضي الله عنهما، وذهبت الأشعرية إلى أنه يكون أمراً، لأن الآمر أراد أن يكون أمراً، وإن لم يرد المأمور به. وحكى شيخنا عن الشيخ أبي الحسين البصري أنه لا حكم للأمر بكونه أمراً، فيحتاج إلى التعليل بما ذكره بل المعقول من كونه ورود صيغة افعل، وغرضه أن يفعل المقول له الفعل؛ فكان شيخنا رحمه الله يذهب إلى ذلك ويقول: لا حكم للأمر بكونه أمراً فيعلل بل يكفي في ذلك ورود صيغة افعل، على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كون الأمر مريداً لحدوث المأمور به، وهو الذي نختاره، والدليل على ذلك: أن كل ما يرجع إلى الصيغة من كونها خطاباً، أو محلها من كونها جسماً، أو إلى الأمر من كونه مخاطباً ينتقض بالتهديد ولا يعقل من الأمر إلا ما ذكرنا،فبطل ما رجعوا إليه من التعليل له بكونه أمراً وصح ما قلناه: ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: صـ٤٩ ,٤٨ ,٤٧.

ذهب إلى أنه يكون أمراً لعينه وهو قول أبي القاسم الكعبي[١]، ومنهم من قال: إنه يكون أمراً لإرادة ما تناوله وهو قول البصرية[٢] ومنهم من قال لأن الآمر أراد أن يكون أمراً، وهو مذهب الأشعرية[٣] وعند أبي الحسين أنه لا حكم للأمر بكونه أمراً فيعلل به، بل ليس المعقول من الأمر إلا

ومنهم من قال: إنه يكون أمراً لإرادة ما تناوله، ومنهم من قال لأن الآمر أراد ان يكون أمراً.

أبو الحسين انه لا حكم للأمر بكونه امراً فيعلل به.

اختلفوا في أن الأمر لماذا يكون أمراً، فمنهم من ذهب إلى أنه يكون أمراً لعينه.

---

(١) أبو القاسم البلخي(ت٣١٩هـ/ ٩٣١م). هو عبدالله بن احمد بن محمود الكعبي، البلخي، الخراساني أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة كبيرة منهم سميت فيما بعد (بالكعبية) نسبة إلى الكعبي. له آراء ومقالات في الكلام انفرد بها: وهو من أهل (بلخ). أقام ببغداد مدة طويلة. وخلف عدداً من المصنفات الباهرة منها، التفسير، وتأييد مقالة أبي الهذيل، وغيرها من الكتب الهامة، وهي كتب انتشرت ببغداد. أما ولادته فقد حدثت في عام ثلاث وسبعين ومائتين، ووفاته كانت في عام تسعة عشر وثلاثمائة من الهجرة ر: ترجمته في: الخطيب: تأريخ بغداد:٩: ٣٨٤. المقريزي: التأريخ:٢: ٣٤٨. الزركلي: الأعلام:٤: ٦٥. ابن المرتضى: المنية والأمل: ص (١٨٥).رشيد الخيون: معتزلة البصرة وبغداد: ص (٢٩٠-٣٠٠) شرح المعالم:١: ص (٢٣٨).

(٢) عرف محقق كتاب صفوة الاختيار، الإمام عبد الله بن حمزة المعتزلة بقوله: المعتزلة فريقان: المعتزلة البصريون، والمعتزلة البغداديون. فالبصرية تتميز عن البغدادية، بالتعمق في علم الكلام، وهم قسمان أيضاً، قسم يرى رأي العثمانية في التشيع منهم قدماء البصريين، كعمرو بن عبيد، وأبي اسحاق... بن إبراهيم بن سيار النظام، وعمر وابن بحر الجاحظ، وثمامة بن اشرس وغيرهم. وقسم يميلون إلى التشيع، وإلى تفضيل أمير المؤمنين علي عليه السلام على غيره من الصحابة، ومنهم أبو علي الجبائي، وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الاسترابادي والشيخ أبو عبد الله البصري، وأبو محمد الحسن بن متويه، صاحب التذكرة. والبغداديون يميلون إلى التشيع ويقولون بتفضيل أمير المؤمنين عليه السلام ومنهم بشر بن المعتمر، وعيسى بن صبيح، وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، وأبو جعفر الإسكافي، وأبو الحسين الخياط، وأبو القاسم البلخي، وغيرهم. ر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي:١: ١٧ , ١٦.

(٣) الأشعرية أصحاب أبي الحسن بن أبي بشر الأشعري، وفي الملل والنحل أن اسمه علي بن إسماعيل: قلت: وهو الأقرب لتكنيته أبي الحسن، من تلامذة أبي علي الجبائي، ثم ترك مذهبه، وقال بالجبر، ولم ينتسب إلى أحد، واثبت أقوالاً لا تعقل، منها: إثبات قدماء مع الله وأنه تعالى مسموع مدرك بسائر الحواس، وأنه عذب الله الأنبياء، وأثاب الكفار لحسن، وأنه لا نعمة لله على الكفار، وأن شيئاً من القبائح لا تعلم إلا بالسمع وإحياء كثيراً من مذاهبهم: ر: ابن المرتضى: المنية والأمل، ص٤٨.

ورود الصيغة، مع الإرادة، لما تناوله، وهو اختياره رضي الله عنه، وبه قال إمامنا المنصور بالله عليه السلام: واستدل على ذلك في الكتاب. بأن جميع ما يرجع إلى الصيغة، أو إلى محلها، أو إلى الآمر، أو إلى المأمور به، وأن يكون الحرف الواحد أمراً من دونه سوى الإرادة، فأما من قال بأنه امر لعينه فقد أبعد، ويلزمه أن يكون التهديد أمراً، وأن يكون الحرف الواحد أمراً وأن لا يكون للمواصفة تأثير في ذلك، وأما من قال إنه أمر لأن الآخر أراد أن يكون أمراً وأن لا يكون للمواصفة تأثير في ذلك، وأما من قال إنه أمر لأن الآمر أراد أن يكون أمراً فباطل، لأنه يجب أن يعقل كونه أمراً، ثم يجعل متعلقاً للإرادة ويلزم التوقف فلا نريده حتى يكون أمراً، ولا يكون أمراً حتى نريده.

فأما من قال بأنه امر لعينه فقد أبعد، ويلزمه أن يكون التهديد أمراً، وأن يكون الحرف الواحد أمراً.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في فائدته باعتبار وضعه لغة، وشرعاً، فهو يتضمن موضعين.

أحدهما: الكلام في أصل فائدته.

والثاني: الكلام في ثمرته.

أما الموضع الأول: فهو يتضمن فصلين.

أحدهما: في الماهية.

والثاني: في الكمية.

أما الفصل الأول: ففيه مسألتان: الأولى اختلف أهل العلم في الأمر هل هو موضوع للإيجاب أم لا ؟

فمنهم من قال إن موضوع للإيجاب لغة وشرعاً، ومنهم من قال: إنه موضوع للإيجاب شرعاً فقط. ومنهم من لم يوضع له أصلاً.

فمنهم من قال إنه موضوع للإيجاب لغة وشرعاً، ومنهم من قال: إنه موضوع للإيجاب شرعاً فقط. ومنهم من قال لم يوضع له أصلاً، وإنما يفيده بالقرينة. والذي يدل على الأول أن هل اللغة يذمون العبد متى ترك ما أمره به سيده ، والولد متى خالف أمر والده، فلولا أن الأمر عندهم يفيد الإيجاب لما ذموه على ذلك، ولأنهم يسمونه عاصياً، وهذا الاسم إنما يجري على من فعل قبيحاً. أو ترك واجباً. قال الشاعر:

أمرتُكَ أمراً جازماً فَعَصَيْتَنِيْ فأصْبَحَت مُسْلُوبُ الإمَارةِ نَادِما نادما[1]

والاستدلال في أن المعصية ترك ما تناوله الأمر كما فعل ما تناوله النهي.

ويدل على ذلك من جهة الشرع قول الله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[النور:٦٣] فالله تعالى يوعد على مخالفة أمره بالعذاب الأليم فلولا أنه يقضي الوجوب والحتم لما صح ذلك، ولأن الصحابة كانوا يأخذون بالظواهر من أوامر الله تعالى وأوامر رسوله ﷺ ويحملونها على الوجوب وإجماعهم حجة كما سيجيء من بعد، ولأنه قد ثبت ورود الوعيد على معصية الله تعالى بلا خلاف، والقرآن ناطق بذلك ولا شبهة في أن المعصية ترك ما تناوله الأمر، كما فعل ما تناوله النهي، ولأن الأمر قسمُ النَّهي وكما اقتضى النهي القبح يجب، أن يقتضي الأمر الوجوب لأنهما طرفا نقيض.

---

(١) في (أ): عن معنى المحدود. وفي (ب): يكشف عن المحدود.

هذا البيت من بحر الطويل، وينسبه بعض الدارسين إلى عمرو بن العاص، يخاطب به معاوية بن أبي سفيان، قبل أن يمنحه الولاية على القطر المصري مقابل اتباعه له، والوقوف معه في عديد المواقف التي حاربا فيها الإمام علي عليه السلام.

فصل: فأما متى ورد بعد حظر سمعي، فقد اختلفوا فمنهم من حمله على الوجوب، وهو الذي مال إليه رضي الله عنه، ومنهم من حمله على الإباحة وهو الأكثر.

وجه القول الأول: أن تقدم الحظر لم يغير صيغة الأمر.

وجه القول الأول: أن تقدم الحظر لم يغير صيغة الأمر، ولم يبطل وصفه أن لا يغير فائدته؛ ولأن تقدم الحظر العقلي، لا يغير فائدته فكذلك السمعي.

وجه القول الثاني: أن الحقيقة وإن كانت فائدتها الوجوب في صيغة الأمر، إلا أن تقدم الحظر السمعي، قرينة يشعر أن المراد بها الإطلاق والإباحة، يوضحه أنه إذا قال السيد لخادمه: حرمت عليك دخول السوق، وركوب الخيل: ثم قال بعد ذلك: ادخل السوق، واركب الخيل، فإن تقدم نهيه يشعر بأنه ما أراد الوجوب، بل إنما أراد الإباحة، حيث يدل عليه أن السلف حملوا الآيات، والآثار الواردة بعد الحظر على الإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:٢]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾[الجمعة:١٠]، وقول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[(١)] وقوله: «كنت قد نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها ما بدا لكم»[(٢)].

---

(١) «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكركم الموت» أخرجه الحاكم عن أنس وكذلك الطبراني في المعجم الكبير عن أم سلمة رضي الله عنها بنحوه. وذكره الصديق الحسني في كتابه الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين برقم (٤٠٦٥) (ص٣١٦).

(٢) رواه مسلم في الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء (٣/ ١٥٦١) رقم (١٩٧١) ومالك: (٢/ ٤٨٤) وأبو داود (٣/ ٩٩) رقم (٢٨١٢) والنسائي: (٧/ ٢٣٥).

فصل: ومن فوائد الأمر اقتضاؤه وجوب ما[1] لم يتم الأمر إلا به، ويحصل الكلام في ذلك أن الفعل متى وقف على شرط، فإما أن يشرطه لفظ الأمر أولا؟ فإن شرطه لم يجب الفعل إلا عند حصوله ولم يكلف بتحصيله، وإن لم يشرطه فإما أن يدخل في الإمكان أولا، فإن لم يدخل تحت الإمكان فكمثل، وإن دخل لزم تحصيله، والذي يدل عليه أن السيد متى أمر عبده بشراء السعلة، فإن أمره كما اقتضى وجوب الشراء يقتضي

ومن فوائد الأمر اقتضاؤه وجوب ما لم يتم الأمر إلا به.

ويحصل الكلام في ذلك أن الفعل متى وقف على شرط، فإما أن يشرطه لفظ الأمر أولا؟

(١) في الأمر هل يقتضي الوجوب أم لا ؟ اختلف أهل العلم في الأمر هل يقتضي الإيجاب بظاهره، أو يقتضي كون المأمور به مراداً من جهة اللغة، أو مندوباً إليه، إذا كان الأمر شرعاً فذهب أكثر لفقهاء إلى أنه يقضي الوجوب بظاهره وهو الذي حكاه السيد أبو طالب قدس الله روحه عن الشيخ أبي عبد الله، وهو الذي كان يذهب إليه أبو الحسين البصري، وحقق أنه اختيار القاضي شمس الدين رضي الله عنه، وذهب قوم إلى أنه يقتضي الوجوب من جهة الشرع إذا ورد عن حكيم، ولا يقتضي من جهة اللغة، وهو قول أبي القاسم البلخي، وأبي عبد الله البصري واختيار السيد أبي طالب قدس الله روحه، وهو الذي نصره القاضي شمس الدين رضي الله عنه في «البيان»، وذهب أبو علي، وأبو هاشم، وقاضي القضاة، إلى أنه وأكثر المأمور به مندوباً إليه من حيث ثبت أنه سبحانه إنما يريد من المكلفين ما يستحق عليه الثواب دون المباح، والذي يدل على صحة ما قلناه: من اقتضائه الوجوب لغة. ما نعلمه من أن السيد إذا قال لعبده: (اسقني الماء) استحق الذم عند أهل اللغة إذا لم يفعل، فلولا أن الأمر عندهم على الإيجاب لما ذموه، لأنهم لا يذمون على الإخلال بفعل إلا وذلك الفعل واجب عندهم، ولأنهم أيضاً يسمون من خالف ما أمروه به عاصياً وذلك يقتضي كونه يفيد الوجوب عندهم وقد قال شاعرهم:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني   فاصبحت مسلوب الإرادة نادما

وأما الوجوب من جهة الشرع فلقوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[النور:٦٣] فتهديد على مخالفة الأمر، وذلك يقتضي الوجوب لأنه سبحانه وتعالى بحكمته لا يتهدد على الإخلال بفعل، إلا وذلك الفعل واجب، ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار ص٥١، ٥٢.

وجوب ما لم يتم إلا به، من إخراج المال، ودخول السوق، بدليل أن العقلاء يذمون على الترك في الحالين، والعقلاء لا يذمون أحدا على ترك فعل، إلا وذلك الفعل واجب.

ومن فوائده قبح ما منع منه كالبيع وقت النداء.

فصل: ومن فوائده قبح ما منع منه كالبيع وقت النداء بدليل أنه ترك منع الواجب من وجوده، وكل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح.

فصل: واتصل بذلك الكلام في أن الأمر بالشيء هل[1] هو نهي عن ضده؟ وقد ذهب إلى ذلك بعض المتفقهة، والذي يدل على فساده أن من يقول: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، من جهة اللفظ، أو من جهة المعنى، فإن قال بالأول. فقد تجاهل، وقال بما يدفعه الحس؛ فإن صيغة الأمر غير صيغة النهي، وإن قال بالثاني: فالمعنى صحيح والعبارة فاسدة.

فإن صيغة الأمر غير صيغة النهي. وإن قال بالثاني: فالمعنى صحيح والعبارة فاسدة.

---

(١) ذهب أكثر العلماء إلى أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن ضده. وذهب بعض الفقهاء، وهو الظاهر من مذهب المجبرة، إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وأحسب أنهم أخذوا هذا القول عن بعض من ينتسب إلى علم الكلام من قوله: إن إرادة الشيء لا بد أن تكون كراهة لضده. والصحيح هو الأول: وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام، وشيوخنا رحمهم الله تعالى: والذي يدل على بطلان ما قالوه: أن صيغة الأمر وشرطه، يجب أن تخالف صيغة النهي وشرطه، فكيف يكونان شيئاً واحداً مع المخالفة، هل ذلك إلا كقول من يقول: إن الخبر هو الاستخبار وإن الوعد هو الوعيد ، وبطلان هذا القول عند التحقيق يجري مجرى الضرورة ، وأقرب ما يتوهم في قولهم: إنهم يريدون أنه سبحانه إذا أمرَ بأمرٍ واجبٍ أن يكره كل ما منع من تأدية ذلك الأمر، ويجعلون المانع ضداً وهذا أيضاً يبطل: لأنَّ الضد على هذا الوجه قد يكون مما لا يصح منه النهي، كان يكون من فعله سبحانه مثل الموت مثلاً إذا عرض لأحدنا بعد خطابه بالواجب الموسَّع قبل انقضاء وقته. الأخير فبطل ما قالوه من كل وجه من الوجوه ولأنه لو كان نهياً عن ضده، وقد ثبت كونه تعالى أمر بالنوافل لقبح تركها، لأنه إذا نهى عن الشيء دل النهي على قبحه وذلك باطل. ر: عبد الله بن حمزة. صفوة الاختيار: ص٥٥، ٥٦.

المسألة الثانية: في التخيير في الأمر[1]: اختلفوا إذا ورد بأشياء على جهة التخيير

فالمحفوظ عن الفقهاء أن الواجب واحدةٌ لا بعينها، وذهب أبو علي، وأبو هاشم، إلى أنها واجبة على التخيير وهو قول شيوخنا قاطبة. واعلم أن هذه المسألة قد طول فيها الأولون، والآخرون، وما يكاد النظر يقف منها على شيء. هذا وقد تعاورتها العقول، وتطارحتها الفحول، ومع اتفاقهم على سبعة أصول لا تجد موضعاً للنزاع منها أنه لا يجب على المكفر الجمع بينها، ومنها أنه لا يسعه ترك كل واحدة منها، ومنها أنه بأيها كفر أجزاه، ومنها أنه لو كفر بغير ما كفر به أجزاه. ومنها أنه لا يجب على المكلف التكفير بالكفارة بعينها حالة التكفير، لأن من المحال تكليف تحصيل ما هو حاصل، ومنها أن هذا الوجوب لا يجوز أن يتعين بكفارة من الثلاث قبل الشروع لأنه تكليف ما لا يعلم، ومنها أنه لا يجوز أن يتعين في علم الله ما لا يتعين في نفسه فقد بان أن المسألة عريضة الدعوى قليلة الجدوى، وإنما نتكلم فيها على انتقال العبارة فنقول: إن الله تعالى شرك بين هذه الكفارات في الأمر الذي هو موضوع للإيجاب،

فالمحفوظ عن الفقهاء أن الواجب واحدةٌ لا بعينها

ومنها: أن هذا الواجب لا يجوز أن يتعين بكفارة من الثلاث قبل الشروع؛ لأنه تكليف ما لا يعلم

---

(١) الأمر إذا ورد بأشياء على وجه التخيير، كالكفارات الثلاث مثلاً. فالمروي عن الفقهاء، أن الواجب واحدة لا بعنيها، وهي التي يعلم الله تعالى أن المكفر إن كفر لم يكفر إلا بها. وذهب أبو علي، وأبو هاشم، إلى أن كل واحدة منها واجبة على وجه التخيير وحكى الشيخ أبو عبد الله عن أبي الحسن رحمهما الله تعالى: أنه كان ربما نصراً لقول الأول، وربما نصر الثاني، وكان شيخنا رحمه الله يذهب إلى أن الكل واجب على التخيير، وهو الظاهر من مذهب أصحابنا وهو الذي نختاره. ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص٥٤، ٥٥.

بقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[المائدة:٨٩]، ولفظ (أو) موضوع للتخيير فبان أن لكل واحدة منها حظاً في الوجوب على البدل، وبه تفارق الواو العاطفة، فإنها تفيد الجمع كقوله تعالى: ﴿فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[النساء:٩٢]، ولأنه يكون تكليفاً لما لا يعلم، ولأنه كان يجب ألا يستمر اختيار الواجب ممن ليس عالماً به، ولأنه لو كفر بغير ما كفر به أجزاه. فإن قالوا يلزم في من لزمته الكفارة أن يجب عليه عتق كل رقبة على البدل، وكسوة كل ثوب، في الدنيا، كذلك، وإطعام كل صفيحة من حبّ كذلك، قلنا كذلك نقول: فيما تبلغه قدرته وليس في ذلك إلا التشنيع والاستبعاد، وهو مطرح مع قيام الدلالة، وأما الفصل الثاني في الكمية فعندما أنه لا يقتضي التكرار خلافاً لبعضهم، والذي يدل على ذلك الشاهد فإن السيد متى أمر عبده برفع حجرٍ أو ظفر جدول، فإنه يعد ممتثلاً متى فعل ذلك مرةً واحدةً، ولا شك أن خطاب الله تعالى يجب حمله على ما تقتضيه اللغة، ومتى قيل أنه لو قال أكرم فلاناً، لفهم منه التكرار.

> لأنه يكون تكليفاً لما لا يعلم.
>
> ومنها: أن هذا الواجب لا يجوز أن يتعين بكفارة من الثلاث قبل الشروع؛ لأنه تكليف ما لا يعلم
>
> ولا شك ان خطاب الله تعالى يجب حمله على ما تقتضيه اللغة

قلنا: الإكرام عبارة عن المعاشرة الجميلة وذلك يفيد الاستمرار، ومتى قد علمنا أن أوامر الله تعالى بالصلاة، والزكاة، والصوم، تفيد التكرار، ويخرج الحج عن ذلك لأنه حيث سئل ﷺ أجاب بأنه لا يلزم إلا مرةً واحدة.

قلنا: إنما يلزم ذلك للاضطرار من الدين لا لمجرد الأمر.

وأما الموضع الثاني: وهو في ثمرته فهي الإجزاء[1] والكلام هاهنا يقع في موضعين:

الإجزاء عند القاضي: أن يقع الفعل على وجه لا يسعه وجوب القضاء، وعند أبي الحسين؛ لأن معنى كون الفعل مجزياً.

أحدهما: في الإجزاء ما هو ؟ والثاني في أن الأمر يفيده. أما الأول: فقد اختلفوا فيه. فعند القاضي أن الإجزاء أن يقع الفعل على وجه لا يسعه وجوب القضاء، وعند أبي الحسين لأن معنى كون الفعل مجزياً، هو أنه كافٍ في الخروج عن عهدة الأمر وهو الذي اختاره رضي الله عنه. واعلم أن القاضي لاحظ الفرع، وأبا الحسين لاحظ الأصل، وبتحصيل المعنى وبمجموعهما، فيقال: الإجزاء هو الخروج عن عهدة الأمر على حد لا يتبعه لزوم القضاء وهو الذي مال إليه إمامنا المنصور بالله عليه

---

(١) ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأمر بظاهره يقتضي كون المأمور به مجزياً متى فعل، واختلف شيوخنا في جواز هذا الإطلاق، وهو مذهب الشيخ أبي الحسين البصري ، واختيار القاضي شمس الدين رضي الله عنه، وذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يقتضي ذلك، وهو قول قاضي القضاة والحاكم وهو الذي نصره القاضي شمس الدين في البيان، ثم اختلفوا في معنى الإجزاء، فالمروي عن قاضي القضاة، أن معنى ذلك أن الفعل وقع على حد لا يلزم فيه القضاء، وحكى عن الشيخ أبي الحسين البصري أن معنى قولنا: إن الفعل مجزٍ، هو أن المكلف بتأديته ذلك يخرج عن عهدة ما أمر به سواءً لزمه القضاء بعد ذلك أم لا؟ لأن القضاء إنما يجب بدليل آخر، كما قدمنا وهو اختيار شيخنا. ومذهبنا أن الأمر إذا ورد على وجه الابتداء وأدّي بشرطه وصفته خرج المأمور به عن عهدة الأمر، وسقط عنه القضاء، وكان مجزياً، وإن لم يقع على هذا الوجه خرج عن كونه مجزياً، لأنا نرى أن لفظ الإجراء في العرف يقتضي لزوم سقوط القضاء فيخرج بهذا الاحتراز عن إلزام مفسد الحج والصوم، وعن المخاطب بالصلاة الذي يظن أنه على طهارة، فإنه يجب عليه الأداء في تلك الحال، والقضاء عند ذكر فساد الطهارة. وما ذكره الشيخ أبو الحسين البصري قوي على النظر إلا أنه ينقض بالعرف بين العلماء، لأنهم يعبرون عن الإجزاء بسقوط القضاء.

ر: عبد الله بن حمزة صفوة الاختيار: ص٦١، ٦٢.

السلام، والذي يدل على ذلك أن أهل الأصول والفروع، متى علموا ان المكلف قد خرج بما فعله عن عهدة الآمر، بحيث لا يلزم القضاء، وصفوا فعله بالإجزاء، وإن فقد كل أمر سوى ذلك. ومتى لم يعلموا ذلك من حال الفعل لم يصفوه بالإجزاء، فيجب أن يكون معنى الإجزاء ما ذكرنا.

وأما الموضع الثاني: فالذي يدل عليه أن من يخالف في ذلك إما أن ينازع في الشق الأول، أو في الثاني

فمتى أدى الفعل على وفق الأمر باستكمال شرائطه فقد خرج عن عهدته

وكلاهما ظاهر السقوط؛ لأن المكلف إنما يكون مأخوذاً بامتثال الأمر، فمتى أدى الفعل على وفق الأمر باستكمال شرائطه فقد خرج عن عهدته، إذ لا يتوجه الذم واللائمة بعد ذلك، والثاني: باطل أيضاً لأن القضاء لا يتوجه في فعل قد أدي على شرطه. فإن قيل: أليس من أفسد صومه مأموراً بإتمامه وكذلك من أفسد حَجّه ؟ وإن لزمهم القضاء، ومع ذلك لا يسمى ما فعلاه مجزياً شرعاً. قلنا: إن لزوم القضاء فلأن الفعل لم يستكمل فيه شرائط ما تناوله الأمر الأول. فالقضاء يجب باعتباره لا باعتبار الأمر الثاني. وأما الإجزاء فإنما لم يكن مجزياً بلزوم القضاء فسلب الإجزاء باعتبار الأول أيضاً وأما باعتبار الأمر الثاني لا يسلب عنه الإجزاء ولا يلزم القضاء.

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في حكمه[1] متى ورد مطلقاً ومؤقتاً

اختلفوا في الأمر هل هو على الفور، أو على التراخي؟ فمنهم من ذهب إلى أنه على الفور.

فذلك يتضمن موضعين: أحدهما: في وروده مطلقاً. والثاني: في وروده مؤقتاً.

أما الموضع الأول: فاختلفوا في الأمر متى ورد مطلقاً هل هو على الفور، أو على التراخي؟

فمنهم من ذهب إلى أنه على الفور، وهو اختيار السيد أبي طالب[2]

---

(١) اختلفوا في الأمر المطلق: هل يقتضي تعجيل فعل المأمور به ؟ فذهبت الحنفية، والحنابلة، وكل من قال بحمل الأمر على التكرار إلى وجوب التعجيل، وذهبت الشافعية، والقاضي أبو بكر، وجماعة من الأشاعرة، والجبائي، وابنه، وأبو الحسين البصري إلى التراخي، وجواز التأخير عن أول وقت الإمكان، وأما الواقفية، فقد توقفوا فمنهم من قال: التوقف إنما هو في المؤخَّر هل هو ممتثل أم لا؟ وأما المبادر فإنه ممتثل قطعاً لكن هل يأثم بالتأخير؟ اختلفوا فيه فمنهم من قال بالتأثيم، وهو اختيار إمام الحرمين، ومنهم لم يؤثمه، ومنهم من توقف في المبادر أيضاً، وخالف في ذلك إجماع السّلف، و والمختار أنه مهما فعل، كان مقدماً أو مؤخراً، كان ممتثلاً للأمر ولا إثم عليه بالتأخير، والدليل على ذلك في أي زمان كان مقدماً أو مؤخراً، كان آتياً بمدلول الأمر فيكون ممتثلاً للأمر ولا إثم عليه بالتاخير لكونه آتياً بما أمر به على الوجه الذي أمر به. ر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ١-٣: ص١٨٤، ١٨٥.

(٢) الإمام أبو طالب (ت ٤٢٤ هـ / ١٠٣٢م). هو الإمام يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي ابن أبي طالب ـ عليهم السلام ـ أخو الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين عليه السلام من أئمة أهل البيت في الجيل والديلم. ولد بالمدينة سنة ثلاثمائة وأربعين للهجرة وكان تلو أخيه في العلم والكمال، والورع، والزهد، بلغ في العلوم مبلغاً عظيماً حتى لم يبقَ فنّ من فنون العلم إلا طار في أرجائه وسبح في أثنائه، بايعه عظماء وزعماء الديلم بعد وفاة أخيه المؤيد بالله سنة ٤١١هـ، وله التآليف العجيبة، والتصانيف اللطيفة في جميع الفنون الأصولية، وكتاب الدعامة، وكتاب التحرير وشرحه اثنا عشر مجلداً في الفقه، وشرح البالغ المدرك، وكتاب الإفادة في تأريخ الأئمة السادة، توفي عليه السلام ـ بطبرستان سنة أربعمائة وأربعة وعشرين وعمره حينذاك نيف وثمانون عاماً:ر: حميد الشهيد: الحدائق الوردية:٢: أخبار أئمة الزيدية في الجيل والديلم ١٢٥ ـ ١٢٦. عبد الله بن حمزه: الشافي:١: ٣٣٤.

ومنهم من ذهب إلى أنه على التراخي.

والرواية عن الهادي[١] عليه السلام، وأحد قولي قاضي القضاة، واختيار القاضي شمس لدين[٢]. وإليه مال رضي الله عنه أولاً: ومنهم من ذهب إلى أنه على التراخي وهو المروي عن القاسم[٣] عليه السلام، وأحد قولي

---

(١) الإمام الهادي(٢٤٥ ـ٢٩٨هـ/ ٨٥٩ ـ٩١٠م) الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم ابن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، ولد بالمدينة المنورة سنة مائتين وخمسة وأربعين للهجرة، وتربى في بيت عظيم الشأن من بيوت أهل البيت. وهو مؤسس المذهب الزيدي ـ الهادوي ـ باليمن. خرج للمرة الثانية على أشدها بين أهل اليمن، وكان خروجه سنة مائتين وثمانين بناء على إلحاح من أصحاب الحل والعقد ليصلح شأنهم ويعود بهم إلى الحياة الآمنة الكريمة وقد فعل عليه السلام. ولقد مثل الإمام الهادي سيرة جده في الأمة، وسار فيهم سيرة الرسول في أصحابه، وسيرة أمير المؤمنين في الرعية. خلف الإمام الهادي عجيب المؤلفات، لأنه كان قد تلقى تعليمه في المدينة المنورة على يد علماء آل البيت والتحق بالعراق ودرس أصول الدين على يد أبي القاسم البلخي. والإمام الهادي أشهر من أن يترجم له. ر: تراجمه في كل مصنفات الزيدية، وتراجم علماء الإسلام، ومقالات الإسلاميين. ر: الإمام أبو طالب: الإفادة في تاريخ الأئمة السادة:صـ١٢٨ـ١٤٦.

(٢) القاضي شمس الدين (ت٥٧٣ هـ/ ١١٧٧م) هو: القاضي شمس الدين: جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبي يحيى البهلولي اليماني الأبناوي الإمام الحجة البحر، وكان من عيون أصحاب الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان وفضلائهم، وكان من حيث الأصل من متكلمي المطرفية، ثم انتقل إلى المخترعة، فكان إمامهم في علم الكلام، وهو الذي وصل بكتب أهل البيت عليهم السلام من العراق، في الأصول، والفروع والمنقول، وعلوم القرآن، والأخبار النبوية، وأنشأ مدرسة كلامية في (سناع) وتصدى للرد على الـمُطَرِّفِيَّةِ، والتحذير منهم باللسان والقلم، ولقي منهم أذى كثيراً وحاربوه محاربة شديدة،وله معهم مناظرات، ومجادلات كثيرة، كما أن له الكثير من المؤلفات العظيمة التي تدل على تعمقه وفي شتى فنون العلم فقد كان إمام الزيدية وعالمها في عصره، وله العديد من المؤلفات في الأصول والفروع. توفى رحمه الله سنة (٥٧٣هـ) وقبره في هجرة سناع في (حده).

(٣) الإمام القاسم بن إبراهيم (ت٢٤٤هـ/ ٨٧٥م): هو الإمام العالم ترجمان الدين، نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم ابن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام. ولد الإمام القاسم عليه السلام في حدود مائة وثلاثة وسبعين للهجرة. تلقى تعليمه في بيت شامخ بالعلوم والفضيلة وكما هي عادة آل بيت المصطفى في تنشئة أبنائهم فقد نشأ القاسم بن إبراهيم نشأة مصطفوية حيث لمع اسمه كالنجم الساطع، وفاق أقرانه، واعترف له الخاص والعام بسعة العلوم، وبالذكاء الوقاد، والشجاعة النادرة، مع حرص شديد على السمو نحو العلى، إلى حد أن الدولة العباسية أيام المأمون كانت تبحث عنه في كل أنحاء البلدان الإسلامية التي كانت يدها تصل إليها خوفاً من أن يعلن خروجه =

القاضي، واختيار إمامنا المنصور بالله عليه السلام، وحكاه عن شيخه رضي الله عنه في الدرس، ورسمه في حاشية الكتاب، وجه القول الأول: أن حمله على التراخي يؤدي إلى إلحاق الفرض بالنفل؛ إذ لا معنى للواجب، إلا ما يستحق الذم، والعقاب بتركه، ولو جاز تأخيره عن أول أوقات الإمكان فجاز في سائرها، إذا لا حصر هاهنا يعقل، ولأنه لو جاز تأخيره عن ثاني حال الأمر، لم يخل، إما أن يجوز تركه، وترك العزم على أدائه، أو تركه مع العزم على أدائه، والأول باطل، بلا خلاف، فإنهم وإن اختلفوا في كون العزم بدلاً لم يختلفوا في وجوبه، والثاني باطل لأنه لا يخلو إما أن يسند العزم إلى وقت معين، أو موصوف، والأول باطل. إذ ليس هذا حال المطلق، والثاني باطل، لأن الذي يمكن أن يقال فيه الوقت الذي في الظن فوق المصلحة متى لم يفعل فيه ما تناوله، وهذا قد لا ينتهي إليه المكلف لغلبة الأمل، وإن حبُّ الحياة يقوي الأمل، ويضعف الخوف لهجوم الموت، وإن قدر ذلك في بعض المكلفين فلن يستمر في الكل فيؤدي إلى سقوط فائدة الأمر رأساً.

وجه القول الأول: أن حمله على التراخي يؤدي إلى إلحاق الفرض بالنفل؛ إذ لا معنى للواجب، إلا ما يستحق الذم، والعقاب بتركه.

والثاني باطل لأنه لا يخلو إما أن يسند العزم إلى وقت معين أو موصوف والأول باطل. إذ ليس هذا حال المطلق.

وأن يدعو إلى نفسه بالخلافة، وبالفعل فقد بايعه بعد وفاة أخيه الإمام محمد بن إبراهيم ـ أهل مكة والمدينة والكوفة، وأهل الري، وقزوين، وطبرستان، والديلم، وجاءته البيعة مكاتبة من أهل الأهواز. ومن مصر، وفي دار محمد بن منصور المرادي تمت له البيعة عام ٢٢٠هـ، وكان المبايعون هم أعيان أهل البيت في عصره، مثل أحمد بن عيسى، والحسن بن يحيى، وعبدالله بن موسى، ومحمد بن منصور المرادي. وقد طاردته جيوش المأمون، ولكنها لم تتمكن منه، ومازال حتى وفاته رحمه الله ينشر الدين، ويهدي الضالين، وينصح التائهين. وتوفي بالرس سنة ٢٤٤هـ وله من العمر ثلاث وسبعون سنة. وقبره بالرس بناحية المدينة. خلف العديد من الروائع في مختلف العلوم، ر: ترجمته في القاضي عبد الجبار، وأبي القاسم البلخي، والحاكم الجشمي فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. ص: ٣٧٤ شرح الأزهار ص: ٢٩. وابن المرتضى: المنية والأمل ص:٩٩.

أن الأمر إذا أفاد التعجيل لم يخل، إما أن يفيده بصريحه، أو بمفهومه والأول باطل

وجه القول الثاني: أن الأمر إذا أفاد التعجيل لم يخل، إما أن يفيده بصريحه، أو بمفهومه والأول باطل، إذ ليس فيه تعيين الوقت، والثاني لا يصح إلا متى كان لا يعقل الوجوب إلا في ثاني حال الخطاب فيكون ما دل على اقتضاء الأمر للوجوب، قد دل على تعيينه بذلك الوقت، وذلك باطل، لأن الفعل يقع موقع الواجب في أي وقت أدي بلا خلاف، ولأنه لو تعين حتماً في أول أوقات الإمكان، لكان يؤدى قضاءً من بعد دليله الأمر المؤقت، ولأنه ورد مرسلاً، ونسبته إلى جميع أوقات الإمكان واحدة، فجرى مجرى قول القائل: سأدخل الدار، في أنه لا يفيد ثاني حالة الخطاب، ولأن فريضة الحج نزلت سنة ثمان، وحج رسول الله ﷺ سنة عشر.

وأما الموضع الثاني: وهو في وروده مؤقتاً[١]، فاعلم أن الأمر متى ورد بالتوقيت، فإما أن يكون الوقت المضروب للفعل مساوياً أو زايداً عليه

فإن ساواه فلا كلام. مثاله (الصوم) وإن زاد عليه فقد اختلفوا في أن الوجوب هل يتعلق بأول الوقت، أو بآخره، أو يتعلق بجمعيه، ومثاله (الصلاة). فعند (الشفعوية) أن الوجوب يتعلق بأول الوقت، ثم اختلفوا، فقال بعضهم: إنما ضرب آخر الوقت للقضاء، ومنهم من قال: إنما ضرب ليدل على التخيير، والعزم بدلٌ، ومنهم من لا يثبت العزم بدلاً، وهو قول جمهورهم، وعند الحنفية بآخره وإن جاز التعجيل، واختلفوا فيما فعل في أول الوقت، فمنهم من قال إنه نفل، يسقط به الفرض، ومنهم من قال هو موقوف، مراعى إن بلغ المكلف آخر الوقت كان فرضاً، وإلا كان نفلاً، وقد حكى عن أبي الحسن الكرخي[٢] أنه يتعين وجوب الصلاة في حالين: أحدهما الشروع، والثاني، بلوغ آخر الوقت وعند شيوخنا أن الوجوب يتناول الوقت كله، لكنه يجب بأوله موسّعاً، وبآخره مضيقاً، واختلفوا فمنهم من يجعل العزم بدلاً ومنهم من لا يجعله بدلاً، وهو اختياره ﷺ.

وإن زاد عليه فقد اختلفوا في ان الوجوب هل يتعلق بأول الوقت، او بآخره، او يتعلق بجمعيه

عن أبي الحسن الكرخي أنه يتعين وجوب الصلاة في حالين: احدهما الشروع، والثاني، بلوغ آخر الوقت.

---

(١) المقيد بوقت ينقص عن الفعل يمتنع الأمر به إلا عند مجوز تكليف مالا يطاق، وبوقت يساويه كاليوم للصوم، يتعلق الوجوب بجمعية على سواء. ويجب، ثم اختلفوا فعند أبي طالب، وأكثرهم أنه بدل عنه، وعند أقلهم أنه ليس ببدل قال جمهور الشافعية: بل بأوله، وخرجه أبو طالب للهادي عليه السلام، واختلفوا فيما فعل في آخره، فقيل: قضاء وقيل: أداء، وهو وقت تأديته الوجوب. قال الحنفية ورواية عن القاسم، بل تأخيره، ثم اختلفوا فيما فعل في أوله، فقيل نفل يسقط به الفرض، وقيل: واجب معجل. الكرخي: موقوف على آخره، فإن بلغه المكلف ففرض، وإن لم يبلغه أو سقط تكليفه فنفل، ومن مات في أثناء الموسع بعد العزم على الفعل، لم يأثم بتأخيره، ويأثم في الأصح من أخر لغير عذر مع ظن الموت، فإن لم يمت ثم فعله في وقته، فالمختار وفاقاً للجمهور أنه أداء خلافاً للباقلاني. ر: إبراهيم بن محمد الوزير: الفصول اللؤلؤية: في أصول فقه العترة: ١٤٥-١٤٦.

(٢) أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ/ ٩٥٢م). هو: عبيد الله الحنفي، أديب وفقيه انتهت إليه رئاسة الحنفية، توفي ببغداد، سنة ثلاثمائة وأربعين للهجرة الموافق تسعمائة واثنتين وخمسين من الميلاد، تفقه عليه الرازي، والدامغاني، والشاشي، واسع العلم والرواية محدث، له مصنفات في فروع الفقه الحنفي. ر: ترجمته في: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ر: ١٥ صـ٣٩ كحالة: معجم المؤلفين: ج: صـ٢٣٩.

والكلام من هذه الجملة يقع في ثلاثة مواضع.

أحدها: في الدلالة على صحة ما ذهبنا إليه ابتداء.

والثاني: في إبطال قول كل واحد من المختلفين على انفراده.

والثالث: في العزم وما يتصل به.

أما الموضع الأول:[1] فالذي يدل على أن الوجوب يتعلق بالوقت كله أن الذي يعلق الوجوب بوقت دون غيره إنما هو الأمر

ولا شك ان الأمر يتناول الوقت المضروب المحدد بأول وآخرٍ

ولولا ذلك لالتحق بالأوامر المطلقة، التي لم تتناول وقتاً دون غيره، ولا شك أن الأمر يتناول الوقت المضروب المحدد بأولٍ وآخرٍ، فتخصيصه

---

(١) الأمر إذا أورده الحكيم سبحانه مؤقتاً بوقت فلا يخلو الحال فيه من ثلاثة أوجه، إما أن يكون الوقت غير متسع لذلك الفعل، وهذا لا يجوز وروده من الله سبحانه، لأنه تكليف ما لا يمكن، وذلك قبيح والله لا يفعل القبيح، أو يكون الوقت مساوياً للفعل، وذلك يجوز وروده من الحكيم سبحانه وتعالى، ولا خلاف في وجوب فعله في ذلك الوقت كالصيام مثلاً. أو يكون الوقت أكثر من ذلك الفعل، كالصلاة المأمور بها من دلوك الشمس إلى غسق الليل، وهذا الذي وقع فيه الخلاف، وللعلماء فيه ثلاثة أقوال، أحدها: أن الوجوب متعلق بأول الوقت، وإنما ضرب له آخره لكي إذا فات يقضي فيه ولا يقضي بعده أصلاً وحكى شيخنا رحمه الله عن القاضي شمس الدين رضي الله عنه وأرضاه: أن القائلين بهذا القول قد انقرضوا فلا يعلم به قائل، منهم من قال: إنما ضرب ليدل أن الفاعل مخير في أن يفعله في الأول، وبين أنه يجوز له تأخيره بشرط العزم على أدائه، ومنهم من لا يوجب العزم، والذي عليه عامة أصحاب الشافعي أنه يجب في أول الوقت وله تأخيره من غير بدل هذا كله على قول من يقول إن الوجوب يتعلق بأول الوقت. وثانيها: أن الوجوب يتعلق بآخره، وهذا هو مذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة، غير محمد بن شجاع. ثم اختلف القائلون بهذا القول، فمنهم من قال: المفعول في أول الوقت نفل سقط به الفرض، ومنهم من قال موقوف مراعى إن بلغ آخر الوقت، وهو باق على شرط التكليف كأن ما فعله في أوله فرضاً، وإن بلغ آخر الوقت وقد زال شرط التكليف كان نفلاً. ومثال ما اختلف فيه الجميع قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة......﴾[الإسراء: ٧٨] فأوجب سبحانه إقامة الصلاة من دلوك الشمس إلى غسق الليل على سواء في اللفظ والإرادة، فلم يكن لتعليق الوجوب بأول الوقت دون آخره، أو بتعليقه بآخره دون أوله وجه، كما ذهب إليه من قدمنا ذكره، ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ٥٩-٦٠.

بأوله أو بآخره يحكم على ظاهره، فلم يجز. توضيحه أن الأمر المؤقت في نسبته، إلى أول الوقت وآخره، ويجرده عن تعيينه بمثابة المرسل فكما لا يجوز التحكم في المرسل، كذلك هاهنا، مثال المسألة قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾[الإسراء:٧٨].

توضيحه أن الأمر المؤقت في نسبته، إلى أول الوقت وآخره، ويجرده عن تعيينه بمثابة المرسل.

فإن الآية كما ترى لم تعرض للتعيين بأول الوقت، ولا بآخره، فإما أن يتعلق الوجوب بالوقت معاً فهو الذي نقول: وإما أن لا يتعلق بشيء منه فذلك يكون إلغاء لكلام الحكيم، مع إمكان استعماله، فإما أن يقتصر الوجوب على بعض من دون بعض منه دون مخصص فذلك لا يجوز.

أما الموضع الثاني: وهو في إبطال قول كل واحد من المخالفين على انفراده. أما من قال بالأول فقد أبعد

لأن الواجب ما يستحق الذم بتركه، ولا قائل بذلك في مسألتنا ولأنه ليس في الآية التفصيل الذي قالوه، فهو تحكم، ولأنه لو ضرب آخر الوقت للقضاء، لسقط القضاء بعده، وقد دل الدليل على خلافه، ولأن المعلوم أنهم كانوا على عهد النبي ﷺ لا يقضون، ووقت الاختيار باقٍ، وكلامنا في ذلك، ولأن التحديد متعذر، و إلا فعلم الفصل بين وقت القضاء والأداء، وأما من قال بالثاني، فيقال له لسنا نعني بالوجوب إلا تضمن المصلحة والخروج عن عهدة الأمر وذلك مما لا خلاف فيه، وقولهم إنه نفل يسقط به الفرض غير سديد إذ لو كان كذلك لجاز أن يؤديها بهذه النية، وقولهم بالمراعاة، فاسد إذ الفعل لا يكتسب حكماً بعد تقضيه ومضى وقته.

لأن الواجب ما يستحق الذم بتركه، ولا قائل بذلك في مسألتنا ولأنه ليس في الآية التفصيل الذي قالوه، فهو تحكم.

أما الموضع الثالث: في العزم فاعلم أن من يختار كونه بدلاً، يحتج بأنه لو جاز تأخيره ولا عزم للحق بالنفل

ومتى وجب العزم فقد ثبت كونه بدلاً، ومن لا يختار كونه بدلاً

ومتى وجب العزم فقد ثبت كونه بدلاً، ومن لا يختار كونه بدلاً يقول: لا يكفي وجوبه في كونه بدلاً، إذ قد ثبت أن البدل، والمبدل يتضمنهما طريق واحدة. وهاهنا العقل دل على لزوم العزم، والشرع دل على لزوم المعزوم عليه. وبعد فلو كان بدلاً لأسقط أداءه المبدل عنه، لأن هذا سبيل الإبدال.

واتصل بذلك الكلام في أن المؤقت بوقت متى لم يفعل فيه ما تناوله فهل يجب من بعد بحكم الأمر الأول أم لا؟

فصل: واتصل بذلك الكلام في أن المؤقت بوقت متى لم يفعل فيه ما تناوله فهل يجب من بعد بحكم الأمر الأول أم لا؟ وقد حُكي ذلك عن بعضهم، وعند الشيوخ لا يجب، والذي يدل على ذلك أن الأمر كما اقتضى أداء الفعل، اقتضى أداء في ذلك الوقت بعينه وما يقع من بعده لا يتناوله الأمر الأول، فاحتاج إلى دليل ثانٍ، وبعد فالتعليق بالوقت كالتقييد بالشرط فكما لا يجب ما لم يختص بالشرط فكذلك ما لم يختص بالوقت.

فصل: ومن قال بالفور في المطلق، اختلفوا، فمنهم من مرّ على القياس وهو الحسن وأبو عبدالله، ومنهم من اقتصر على لفظ الأمر، وقال إن الأمر كأنه قال افعلوا في كذا فإن فات ففيما يليه ثم كذلك.

أما الفصل الرابع: فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع:

أحدها: في الأمر متى ورد مقيداً بالصفة ومشروطاً[1]، والثاني: في حكمه إذا ورد مكرراً لا معطوفاً، والثالث: في حكمه منسوقاً ومعطوفاً.

أما الموضع الأول: فقد اختلفوا فمنهم من قال إنه يقتضي التكرار وهم القائلون بالتكرار في المطلق وغيرهم

فمنهم من قال إنه يقتضي التكرار، ومنهم من قال: لا يقتضيه.

ومنهم من قال لا يقتضيه وهو قول شيوخنا: والظاهر من مذهب الفقهاء، والذي يدل على ذلك أنه لو أفاده لم يخل إما أن يفيده بصريحه أو بمفهومه، والأول باطل لأنه كان يجب أن يعقل من فائدة الخطاب ما عقلوه. والثاني لأنه إنما يجب ذلك لو فهم من الشرط معنى العلة وذلك لا يستمر، ألا ترى أن القائل إذا قال: طلقها إن دخلت الدار، فإنه لا يفهم من هذا الشرط تكرار الطلاق، كيفما تكرر الدخول، ولأنه قد ثبت أن المطلق لا يقتضي التكرار، وتعليقه بالشرط علة، فلا شبهة في اقتضاء

ولأنه قد ثبت أن المطلق لا يقتضي التكرار.

---

(١) اختلف أهل العلم في الأمر إذا قيد بشرط أو صفة هل يقتضي التكرار أم لا ؟ فذهب جماعة ممن وافق في أنه إذا أطلق لم يفد التكرار إلا أنه إذا علق بشرط أو صفة أفاد التكرار، والذي عليه أصحابنا، وهو المروي عن أبي الحسين أنه لا يتكرر بتكرر الصفة، وهو الذي نختاره، والذي يدل على صحة ما قلناه: أن تعليقه بالصفة والشرط لا يفيد من جهة ظاهره أكثر من إيقاعه عند حصول الشرط، ووجود الصفة، لأن المعلوم أن أحدنا إذا قال لوكيله: طلقها إن دخلت الدار، أو قال اشتر اللحم السمين إن دخلت السوق،لم يفد الظاهر تكرار الطلاق، والشراء، كلما دخلت الدار، وكلما وجد اللحم السمين، بخلاف مالو علقه بما يقتضي التكرار من قبل ظاهره مثل قوله: لوكيله: كلما دخلت الدار فطلقها، ولخادمه: كلما دخلت السوق فاشتر اللحم السمين، ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص ٦٤.

التكرار، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فاقطعوا أيـديهما﴾[المائـدة:٣٨] وكذلك متى قيد بلفظ عموم، كقول القائل: كلما دخلت الـدار فطلقهـا. ومتى قيل: فما فائدة التقييد بالصفة والشرط؟ قلنا: أن يكون ما لم يحـصل عليهما منفي على أصل العقل. ومتى قيل: الحكـم يتكـرر بتكـرر العلـة، فكذلك الشرط. قلنا: العلة مؤثرة والشرط مصحح.

الأمر متى تكـرر مـن غير حرف عطف، فقد اختلفـوا فمـنهم مـن حملـه علـى التكـرار، ومنهم مـن منـع مـن ذلك.

وأما الموضع الثاني: وهو في الأمر متى تكرر من غير حرف عطف[1]

فقد اختلفوا فمنهم من حمله على التكـرار، وهـو قـول القاضـي: إلا عند حالتين، العادة والتعريف. ومنهم من منع من ذلك، وبـه قـال إمامنـا المنصور بالله عليه السلام، وحكاه عن شيخه ﷺ ظاهراً.

(١) اعلم ان الأمر إذا ورد بعده أمر من غير حرف عطف فلا يخلو، إما أن يكونا في جنس واحد، أولاً في جنس واحد، فإن لم يكونا في جنس واحد، فلا خلاف أن الثاني يقتـضي خـلاف مـا يقتضيه الأول، مثاله أن يقول الآمر: صل ركعتين صم يوماً. وإن كانا في جنس واحـد، فإمـا أن يكونا نكرتين يقتضيه الأول أن يكونا نكرتين بل كان الثاني معرفاً بالألف واللام، وجـب حملهما على مأمور واحد لأجل تعريف العهد، مثاله أن يقول: صلِّ ركعتين، صـل ركعـتين. ولهذا قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُـسْرًا﴾[الـشرح:٥، ٦] لن يغلب عسر يسرين، وهذا مما لا يظهر فيه الخلاف. وإن كانـا نكـرتين، فإمـا أن يـصح التكرار في المأمور به أم لا ؟ إن لم يصح التكرار في المأمور به حمل الأمر الثاني علـى التأكيـد، لما اقتضاه الأمر الأول بلا خلاف، مثاله: أن يقول القائل لغيره: اقتل زيداً، اعتـق فلانـاً. وإن كان المأمور به مما يصح فيه التكرار فإما أن يكون هناك قرينة، أو لا يكون هناك قرينة، وجب حمل الكلام على حسب ما تقتضيه القرينة بلا خلاف، وإن لم يكن هناك قرينة فهذا النوع هو الذي ينبغي حصول الخلاف فيه. ر: المقنع في أصول الفقه، الإمام يحيى بن المحسِّن. وحاشـية صفوة الاختيار:ص٦٥.

واعلم: أن الأمرين إما أن يتناولا جنساً أو جنسين، فإن تناولا جنسين اقتضيا فعلين، ولا تكرار، وإن تناولا جنساً فإما أن يردا مطلقين أو مؤقتين، فإن كانا مؤقتين، فإما أن يتضمنا وقتاً واحداً، أو وقتين، وإن تضمنا وقتاً واحداً، فلا يخلو إما أن يتسع للمأمور أو مأمورين، فإن اتسع للمأمور فقط، كان إحداهما أمراً والثاني تأكيداً، وإن اتسع لمأمورين فسيأتي في نظيره، وإن كان الأمران مطلقين فإما أن يتناولا عيناً واحدة، بظاهرهما أولا، فإن تناولا عيناً واحدة، فإما أن يصح تزايد الفعل أم لا، فإن امتنع فاحدهما أمر، والثاني تأكيد لا محالة، وإن صح التزايد فذلك نحو أن يقول: اضرب زيداً، اضرب زيداً، وهاهنا اختلفوا فمن حمله على التكرار يحتج بأن كل واحد من الأمرين لو انفرد لاقتضى مأموراً به ومضامته لمثله لا يُغيِّر صيغتهُ ؟ ووضعه فلا يغير فائدته، واعترض ذلك رضي الله عنه بأن الذي يفيده الأمر بوضعه وجوب فعل ونحن نجعله مستنداً لهما معاً، وغير ممتنع أن يدل على المدلول دليلان، ولأنه يبطل بالإرادة والخبر، ولأنه إما أن يدعي الوضع أو القياس، والأول باطل، لأنا لا نسلم أن الأمر وضع لإفادة مأمور إلا متى انفرد[1]، والثاني باطل، لأنا رأيناهم يأمرون ثم يؤكدون. وإن تناولا أكثر من عين فلا يخلو إما أن يصح التزايد أولا وهو كالأول.

وإن كان الأمران مطلقين فإما أن يتناولا عيناً واحدة، بظاهرهما أولا، فإن تناولا عيناً واحدة، فإما أن يصح تزايد الفعل أم لا، فإن امتنع فاحدهما أمر، والثاني تأكيد لا محالة

(١) في (ب): الأمم انفرده.

وأما الموضع الثالث: في الأمر متى[1] ورد معطوفاً، فاعلم أنه إما أن يتناول غير ما تناولـه الأول في الجنـس أم لا

فإن أفاد غيره كان المخاطب في حكم المبتدئ فيحمل على مقتضاه، كأن يقول صَلِّ وصم، وإن تناول الجنس فإما أن يختلفا بوجه أم لا، فإن خالفه فكمثل، وإن لم يخالفه فإما أن يردا مطلقين أو مؤقتين، فإن كانا مؤقتين فإما بوقت أو وقتين، فإن تضمنهما وقتان تناولا فعلين، وإن تضمنهما وقت واحد، فإما أن يتسع لفعل أو لفعلين، وإذا اتسع لفعل فقط كان أحدهما أمراً والثاني تأكيداً، أو كانا موجبين معاً للفعل، وإن اتسع لفعلين فسيأتي في نظيره، وإن كانا مطلقين، فإما أن يتناولا عيناً أو أكثر، فإن تناولا عيناً فإما أن يتزايد ما علق عليها أولا، فإن امتنع التزايد حمل على اقتضاء فعل واحد، وإن صح التزايد فإما أن يدخل أحد الفعلين تحت الآخر أو لا، فإن لم يدخل أحدهما تحت الآخر حمل الأمران على مأمورين، وإن دخل أحدهما تحت الآخر فإنه يدل على أن المأمور الثاني غير ما أفاده الأول، كذا ذكره في الكتاب، فإن تناولا أكثر من عين فلا يخلو إما يصح التزايد أو لا، ويساق المساق الأول.

وإن كانا مطلقين، فإما أن يتناولا عيناً أو أكثر، فإن تناولا عيناً فإما أن يتزايد ما علق عليها أولا، فإن امتنع التزايد حمل على اقتضاء فعل واحد

---

(١) إذا عطف أحد الأمرين على صاحبه فلا يخلو الحال فيه من ثلاثة أوجه: أولها:أن يفيد الثاني مثلما أفاد الأول من غير زيادة ولا نقصان فالواجب حمله على مراد ثان لاستحالة عطف الشيء على نفسه، مثاله أن يقول: أقم الصلاة اليوم، وأقم الصلاة غداً. وثانيها: أن يفيد غير ما أفاده الأول في شرطه وصنعته فلا خلاف في أنه يجب حمله على مقتضاه. وثالثها: أن يفيد بعض ما دخل تحت الأول، فالواجب أن يحمل الثاني على أنه أراد به غير البعض الذي دخل تحت الأول ومن الناس من يخالف ذلك. والذي يدل على صحة ما قلناه، أن من حق المعطوف أن يقتضي غير ما يقتضيه المعطوف عليه، وذلك ظاهر في اللغة كما أن أحدنا إذا قال: رأيت الزيدين. علمنا أن زيداً الثاني غير الزيدين الأولين ولهذا يصح أن يقول: زيداً بن عبدالله، وزيد بن عمرو، وزيد بن خالد. ولو فسر زيد بأحد الزيدين الأولين كان ذلك خلفاً من الكلام، والأمر والخبر في ذلك سواء كما إذا قال لخادمه: احمل عودين وعوداً، ولم يخرج عن عهدة الأمر بحمل عودين فصح ما قدمنا حمل ذلك على مأمورين. ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص٦٦.

النمط الثاني الكلام في النواهي: وهو يتضمن فصلين أحدهما في ماهيته، والثاني في فائدته

النهي هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كونه كارهاً لما تناولته الصيغة.

أما الفصل الأول: فالنهي هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كونه كارهاً لما تناولته الصيغة، والكلام في أنه لماذا يكون نهياً يجري على نحو ما تقدم.

وأما الفصل الثاني: في فائدة النهي فله فائدتان: التكرار والفساد[1]، وذلك يتضمن موضعين.

وللنهي فائدتان: التكرار والفساد.

أما الموضع الأول: فله طرفان:

أحدهما: في وروده مطلقاً، ولا خلاف في أنه يفيد التكرار للانتهاء وحظر الفعل بحقيقته لغة وشرعاً.

والثاني: في وروده مقيداً بالصفة والشرط، فعندنا أنه يوجب التكرار أيضاً خلافاً لأبي عبدالله، والذي يدل على ذلك أن النهي يفيد دوام الانتهاء بوضعه وتعليقه بالصفة، والشرط لا يغير وضعه فيجب ألا يغير فائدته.

---

(١) النهي: قول إنشائي دال على المنع من الفعل حتماً على جهة الاستعلاء وله حرف واحد، وهو لا الجازمة نحو: لا تفعل بالتاء للمخاطب، والياء للغائب، وتستعمل صيغه في معان، وهي التحريم، والكراهة، والتهديد والتحقير، وبيان العاقبة و الدعاء، التأسي، الإشارة وهي مجاز فيما عدا الأولين: حقيقة في الحظر، وقيل: في الكراهة، وقيل: مشتركة بينهما، وقيل: متواطئة. فيهما، فهي للقدر المشتركة بينهما، وهو طلب الكف استعلاء، وقيل بالوقف بمعنى لا تدري لأي معنى وضعت، فالخلاف كما تقدم في الأمر.

وأما الموضع الثاني: فقد اختلفوا في أن النهي[١] هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا ؟

في أن النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا؟ فمنهم من قال به مطلقاً. ومنهم من منع منه مطلقاً.

فمنهم من قال به مطلقاً، ومنهم من منع منه مطلقاً، ومنهم من قال إن تناوله النهي لمعنى يخصه اقتضى فساده، كالربا وإلا لم يقتض ذلك فيه كالبيع وقت النداء، ومنهم من قال إن المنهي عنه متى كان يفعله يزول شرط من شرائط الحكم اقتضى فساده، كبيع الغرر، ومتى لم يكن كذلك، لم يفسد، ومنهم من قال إن كان يتوصل بالفعل إلى تحليل فهو فاسد، كأكل الميتة، وإلا فلا، ومنهم من قال: ما تناوله النهي لحق الغير لم يفسد كالنهي عن بيع حاضرٍ لباد، وما تناوله في الأصل، كالنهي عن بيع الغرر،

(١) اختلفوا في أن النهي عن التصرفات، والعقود المفيدة لأحكامها كالبيع والنكاح، ونحوهما، هل يقتضي فسادها أو لا؟ فذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي، ومالك وأبي حنيفة، والحنابلة، وجميع أهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين إلى فسادها، لكن اختلفوا في جهة الفساد، فمنهم من قال إن ذلك من جهة اللغة. ومنهم من قال إنه من جهة الشرع دون اللغة. ومنهم من لم يقل بالفساد. وهو اختيار المحققين من أصحابنا كالقفال، وإمام الحرمين، والغزالي، وكثير من الحنفية، وبه قال جماعة من المعتزلة كأبي عبد الله البصري، وأبي الحسن الكرخي، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري وكثير من مشايخهم، ولا نعرف خلافاً في أن ما نهي عنه لغيره أنه لا يفسد كالنهي عن البيع في وقت النداء ويوم الجمعة إلا ما نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. والمختار أن ما نهي عنه لعينه، فالنهي لا يدل على فساده من جهة اللغة بل من جهة المعنى، أما أنه لا يدل على الفساد من جهة اللغة فلأنه لا معنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها، والنهي هو طلب ترك الفعل ولا إشعار له بسلب أحكامه وثمراته، وإخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها. ولهذا فإنه قال: نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير إذنه لعينه، ولكن إن فعلت حلت الذبيحة، وكان ذلك سبباً وإن فعلت ملكتها، ونهيتك عن بيع مال الربا بجنسهِ متفاضلاً لعينه، وأن لا يكون متناقضاً، ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضياً لفساده، لكان ذلك متناقضاً، وأما أنه يدل على الفساد من جهة المعنى، فذلك لأن النهي طلب ترك الفعل، أولاً لمقصود: لا جائز أن يقال أنه لا لمقصود. ر: الآمدي: الإحكام: ٢: ٢٠٩-٢١٠.

وفصل أبو الحسين فقال: إنه في العبادات يقتضي الفساد دون الإيقاعات، والمعاملات

وأكل الميتة، ويصحبه زوال شرط شرعي يفسد، وفصل أبو الحسين فقال: إنه في العبادات يقتضي الفساد دون الإيقاعات، والمعاملات. وذلك هو اختياره رضي الله عنه وجه القول الأول، إجماع السلف والخلف، على الاحتجاج بنهي الله تعالى، ونهي رسوله على فساد العقود في البياعات، والإيقاعات، من غير تناكر، كحكمهم بفساد بيع درهم بدرهمين، وبيع الغرر[(١)]، والمحاقلة[(٢)]، والمزابنة[(٣)]، وغير ذلك، وكحكمهم بفساد نكاح الشغار[(٤)]،

---

(١) باب من يخدع في البيع: حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رجلاً ذكر للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع، فقال: «إذا بايعت فقل لا خلابة» أخرجه البخاري في: ٣٤، كتاب البيوع: ٤٨، باب ما يكره من الخداع في البيع حديث ٢١:٩٨١ كتاب البيوع. باب: تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا. ص: ٢٢١. من اللؤلؤ والمرجان. فيما اتفق عليه الشيخان.

(٢) باب النهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة، وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها، وعن بيع المعاومة، وهو بيع السنين حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنها: نهى النبي صلى الله عليه وآله عن المخابرة والمحاقلة، والمزابنة، وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحها، وأن لا تباع إلا بالدينار والدرهم إلا العرايا. أخرجه البخاري في: ٤٢. كتاب المساقاة: ١٧. باب: الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في نخل. اللؤلؤ والمرجان: ص: ٢٢٢. كتاب البيوع: ٢١. باب: الأرض تمنح. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن المزابنة والمحاقلة: والمزابنة اشتراء التمر بالثمر في رؤوس النخل: أخرجه البخاري في: ٣٤. كتاب البيوع: ٨٢. باب: بيع المزابنة، وهو بيع الثمر بالتمر. ر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان: ص٢١.

(٣) حديث رافع بن خديج، وسهل بن أبي حثمة: أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن المزابنة، بيع التمر بالتمر، إلا لأصحاب العرايا فإنه أذن لهم. أخرجه البخاري: في ٤٢: كتاب المساقاة: ١٧: باب: الرجل يكون له ممر، أو شرب في حائط أو في نخل: حديث ٩٨٧. من اللؤلؤ والمرجان ص: ٢٢١. كتاب البيوع باب: تحريم الرطب بالتمر.

(٤) عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الشغار. الشغار: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته ليس بينهما صداق. أخرجه البخاري في ٦٧. كتاب النكاح: ٢٧. باب الشغار. ر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه. الشيخان ص: ١٩٦.

ولأنه لو كان صحيحاً لكان طريقه الشرع والشرع يمنع منه فكيف يصححه؟

والمتعة[1]، وسائر أنواع الأنكحة المنهي عنها، وإجماعهم حجة؛ ولأنه لو كان صحيحاً لكان طريقه الشرع والشرع يمنع منه فكيف يصححه؟ ولأنه لو كان صحيحاً لكان ما يصححه من خطاب الشرع، إما أن يكون أمراً، أو ندباً، أو إباحة، وكل ذلك يمنع منه النهي؛ ولأن النهي ضد الأمر، والأمر يفيد الأجزاء فوجب في النهي عكسه لأنهما طرفا نقيض، ولقول النبي ﷺ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد»[2].

وجه القول الثاني: أن النهي إنما يتناول قبح الفعل، وفساده، هو لزوم القضاء، وهما أمران لأن وضع النهي لغوي، وفساد العبادة شرعي

وجه القول الثاني: أن النهي إنما يتناول قبح الفعل، وفساده، هو لزوم القضاء، وهما أمران لأن وضع النهي لغوي، وفساد العبادة شرعي، فلا يجوز أن يكون موضوعاً له. وبعد فقد ثبت جواز الطواف على دابة مغصوبة، والذبح بسكين مغصوب،وإن كان قبيحاً.

---

(١) عن عبدالله بن مسعود قال: كنّا نغزوا مع النبي صلى الله عليه وآله وليس معنا نساء، فقلنا: الا نختصي ؟ فنهانا عن ذلك. فرخص لنا بعد ذلك أن نتزوج المرأة بالثوب، ثم قرأ: يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم. أخرجه البخاري في: ٦٥. كتاب التفسير (٥) سورة المائدة (٩) باب لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم حديث ٨٨٧. اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان. ص: ١٩٥ ,١٩٦. وعن جابر بن عبدالله وسلمة بن الأكوع قالا: كنا في جيش فأتانا رسول الله ﷺ فقال: «إنه قد أذن لكم أن تستمتعوا فاستمتعوا». أخرجه البخاري في ٢٧. كتاب النكاح ٣١. باب نهى رسول الله عن نكاح المتعة آخراً حديث رقم ٨٨٨ كتاب النكاح. ص: ١٩٦. اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان. وعن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر، وعن أكل لحوم الحمر الإنسية. أخرجه البخاري في ٦٧. كتاب المغازي: ٣٨ باب غزوة خيبر. ر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ص: ١٩٦.

(٢) أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، وابن ماجه، عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد». ر: عبد الله بن الصديق الحسني: الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين، برقم ٣٥٣٥: ص: ٥٤٤.

وجه القول الثالث: أن العبادة الثالث: أن العبادة إنما تؤدى على سبيل القربة، ولا قربه في المعصية.

وجه القول الثالث: أن العبادة[(١)] إنما تؤدى على سبيل القربة، ولا قربه في المعصية، فيجب ألا تكون صحيحة، فأما الإيقاعات والمعاملات مما ليس بعبادةٍ فقد علمنا أن النهي لم يقض فيها بفساد كالذبح بسكين مغصوب، والبيع وقت النداء عند الأكثر، لأن الفساد حكم من أحكام الفعل، والنهي إنما يفيد منعه وحظره ولا يعرض لما سواه.

أحدها في شرائط الأمر، وفي النهي على التخيير، وفيما يتفق فيه الأمر والنهي، وما يفترقان فيه.

فصل نختم به الباب والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع

أحدها: في شرائط الأمر[(٢)].

ثانيها: في النهي على التخيير.

ثالثها: فيما يتفق فيه الأمر والنهي وما يفترقان فيه.

---

(١) في (ب) لا وجود لكلمة العبادة.

(٢) قال صاحب الفصول اللؤلؤية: وللأمر والنهي شروط منها: ما يرجع إليهما، وهو ألا يكون الأمر والنهي في أنفسهما مفسدة، وأن يتقدما بالقدر الذي يتمكن فيه من معرفة ما تناولاه، وهو أربعة أوقات، وقت سماعها، ووقت النظر في حكمها، ووقت حصول العلم أو الظن لحكمها، ووقت الأخذ فيها، ويجوز بأكثر وفاقاً للبصرية، وخلافاً للبغدادية، وأوجبت الأشعرية، والنجارية، مقارنتهما كالقدرة. وما تقدم فهو للإعلام عندهم،وأن يتمكن المخاطب من فهمهما، لا ورودهما بلسانه خلافاً للحفيد فيه، ومنها ما يرجع إلى الأمر،والنهي، وهو أن يعلم من حالها ما ذكر، ومن حال المأمور به، والمنهي عنه ما سيذكره ويتفقان في أن كل واحد منهما يستعمل حقيقة ومجازاً،وأن سبب كل واحد منهما سبب صفة فاعله، وأن الاستعلاء معتبر فيهما عرفاً، وأن يكون كل منها مطلقاً ومقيداً بشرط أو صفة فيقصر عليهما، وأنه يشترط فيهما الشروط المذكورة في حسن التكليف ويختلفان في لفظ الأمر مشترك، بخلاف لفظ النهي، وفي اختلاف صيغتهما، ومن الأمر المطلق يخرج عهدته لمرة على الأصح ولا يخرج من عهدة النهي المطلق إلا بدوام الانتهاء على الأصح، وأن الأمر يقتضي حسن المأمور به، والنهي قبح المنهي عنه، وأن المقصود من الأمر حصول الفعل، ومن النهي الكف عنه، وأن فاعل. ما تناوله الأمر يسمى مطيعاً، وما يتناوله النهي يسمى عاصياً، وأن الأمر ينظر فيه إلى إرادة لفظه، وإرادة مدلوله. قال أبو علي وإرادة كونه أمراً بخلاف النهي، وأن الأمر يوصف بكونه أمراً لإرادة، والنهي يوصف بكونه نهي للكراهة. ر: إبراهيم بن محمد الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص: ١٥٥ و١٥٦.

الشروط الراجعة إليه ثلاثة: أن لا يكون مفسدة في نفسه. أن يرد بلسان المخاطب. أن يتقدم بالقدر الذي يمكن معرفة ما تناوله خلافاً للنجارية.

أما الموضع الأول: فللأمر شرائط ترجع إليه، وإلى الآمر، والمأمور والمأمور به، فالشروط الراجعة إليه ثلاثة:

أحدها: أن لا يكون مفسدة في نفسه.

وثانيها: أن يرد بلسان المخاطب.

وثالثها: أن يتقدم بالقدر الذي يمكن معرفة ما تناوله خلافاً للنجارية[1] والذي يدل على ذلك أن المكلف لابد من أن يعلم صفة ما تناوله الأمر، وإنما يعلمه بالنظر، ويستحيل أن يكون ناظراً، قاطعاً وجائز بعد ذلك أن يتقدم بأكثر مما يحتاج إليه خلافاً للبغدادية والذي يدل على أن توطين المكلف نفسه على امتثاله غرض صحيح، وليس هاهنا أحد وجوه القبح فكان حسناً. والشروط الراجعة إلى الآمر، وهو الله تعالى: أن يعلم من حال الأمر ما ذكرنا ومن حال المأمور، والمأمور به، ما سنذكره، وأن يكون له في الأمر غرض صحيح، وهو التعريض لمنزلة لا تنال إلا به، وأن يكون عالماً بأنه سيثيبه إن أطاع متى كانت الحال حال سلامة، والشروط الراجعة إلى المأمور به أن لا يكون مستحيلاً في نفسه، كالجمع بين الضدين، وأن يكون له صفة زايدة على حسنه. والشروط الراجعة إلى المأمور، أن يكون مراد العلة فيما تناوله الأمر.

---

(۱) تنسب هذه الفرقة إلى الحسين بن محمد النجار، وتقول مصادر التاريخ: إن الحسين النجار، أحدث مذاهب شنيعة؛ منها: أن أفعال العباد خلق الله كسب للعبد، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأحدث القول بالبدل عن الموجود الحاصل لما لزمه أصحابنا على قول في الاستطاعة تكليف ما لا يطاق ر: ابن المرتضى: المنية والأمل،شرح الملل والنحل. ص: ١٤٢.

وأما الموضع الثاني: وهو في النهي على التخيير[(١)]:

اعلم أنه إما أن يكون نهياً عنها على الجمع، او عن الجمع، أو على البدل، أو عن البدل

فاعلم أنه إما أن يكون نهياً عنها على الجمع، أو عن الجمع، أو على البدل، أو عن البدل، فإن كان نهياً على الجمع، فإما أن يمكن الانفكاك عنها اجمع، أو لا، ففي الأول يحسن وفي الثاني يقبح، وإن كان نهياً عن الجمع فإما أن يمكن أولا يمكن، ففي الأول يحسن وفي الثاني يقبح، فأما النهي على البدل، فكمثل، فإن كان نهياً عن المبدل، فإما أن يمكن الجمع أو لا ففي الأول يحسن وفي الثاني يقبح.

وأما الموضع الثالث: فاعلم أن الأمر والنهي يشتركان في وجوه

وأما الموضع الثالث: فاعلم أن الأمر والنهي يشتركان في وجوه:

منها أن كلا منهما يوصف بحال فاعله، ومنها أن لكل واحد منهما حقيقة ومجازاً، ومنها: أنهما ينقسمان إلى سؤال، وحتم، وطلب. ومنها: اعتبار الخضوع والعلو في قسميهما، ومنها: القصور على الصفة والشرط فيهما، والشروط في حسنهما، ويفترقان، في الإفراد والشركة، وفي الصيغة، وفي التكرار، والوحدة، وفي الإجزاء، والفساد، وفي القبح، والوجوب، وفي أن فاعل ما تناوله الأمر يسمى مطيعاً، وفاعل ما تناوله النهي، يسمى عاصياً، فهذا عقد القول في الأمر والنهي.

ومنها: القصور على الصفة والشرط فيهما، والشروط في حسنهما.

---

(١) اعلم أن النهي عن الأشياء إما أن يكون نهياً عنها على الجمع أو عن الجمع بينها او نهياً عنها على البدل، أو نهياً عن البدل. أما النهي عنها على الجمع فهو أن يعمد الناهي إلى أشياء فينهي عن جميعها، فيقول الإنسان: لا تفعل هذا، ولا هذا ولا هذا، فيكون موجباً لخلو أحدهما يمكن الإنسان الخلو منها لا يحسن النهي عن جميعها إيجاب للخلو منها، إيجاب ما لا يمكن قبيح، ولا فرق بين أن يكون النهي إيجاباً للخلو من الشيء ونفيه، أو إيجابا للخلو لغيره لا تكن قائماً وإلا غير قائم، مثال الأول أن يقول للقائم، لا تفعل قياماً ولا قعوداً ولا حالة من حالات. الإنسان، وما يمكن الخلو منه ضربان: أحدهما يمكن الإنسان أن لا يخلو منه، والآخر لا يمكنه أن لا يخلو منه لأنه، ملجأ إلى الجميع، والأول ضربان: أحدهما يميز كونه فاعلاً، والثاني لا يزكونه فاعلاً، فالذي لا يميزه نحو المضطجع لا يميز كونه فاعلاً للسكون من نفسه، ويجوز، أن يخلو من فعله، ومن فعل الحركة، لا يجوز أن ينهي عن الخلو منهما معا لفقد التميز: ر: أبو الحسين البصري، المعتمد: ١: ١٨٢و١٨٣.

الكلام في العموم والخصوص
وهو يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: بيان معنى الخصوص والعموم.

وثانيها: في ألفاظ الجمع والعموم.

وثالثها: في أقسام الخصوص، وبيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز، وذكر الغاية التي ينتهي التخصيص إليها.

ورابعها: الكلام في ذكر العموم إذا خص وذكر ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز.

الكلام في العموم والخصوص
وهو يشتمل على أربعة فصول

الكلام في العموم والخصوص وهو يشتمل على أربعة فصول.

أحدها: بيان معنى الخصوص والعموم.

وثانيها: في ألفاظ الجمع والعموم.

وثالثها: في أقسام الخصوص، وبيان ما يجوز تخصيصه، ومالا يجوز، وذكر الغاية التي ينتهي التخصيص إليها.

ورابعها: الكلام في ذكر العموم، إذا خص وذكر ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز.

والمخصِّصُ هو المخاطِبُ بالخصوص

والتَّخصيصُ: إخراج بعض ما تناوله العموم

أما الفصل الأول: فالخصوص:(١) ما وضع لفائدة في عين واحدة أو استعير لها. ويسمى مخصصاً وخاصاً بهذا المعنى. والخاص في الأصل المخاطب به. والخصوص: اللفظ المفاد به، بعض ما كان يتناوله، لولا الخصوص. وقد يسمى خاصاً. والمُخصِّصُ هو المخاطِبُ بالخصوص. والتَّخصيصُ: إخراج بعض ما تناوله العموم مهما لم يكن ثم تراخ.

---

(١) التخصيص: تمييز الجملة بالحكم ولهذا نقول خص رسول الله ﷺ بكذا وخص الغير بكذا، وأما تخصيص العموم فهو بيان ما لم يرد باللفظ العام: ويجوز دخول التخصيص في جميع ألفاظ العموم من الأمر والنهي، والخبر، ومن الناس من قال لا يجوز التخصيص في الخبر كما لا يجوز النسخ وهذا خطأ لأنا قد بينا أن التخصيص ما لم يرد باللفظ العام.، وهذا يصح في الخبر كما يصح في الأمر والنهي، ويجوز التخصيص إلى أن يبقى من اللفظ العام واحد. وقال أبو بكر القفال. من أصحابنا يجوز التخصيص في أسماء الجموع إلى أن يبقى ثلاثة، ولا يجوز أكثر منه، والدليل على جواز ذلك هو أنه لفظ من ألفاظ العموم فجاز تخصيصه إلى أن يبقى واحد. دليله الأسماء المبهمات كـ(من)، و(ما). ر: الشيرازي: اللمع: ٣٠ و ٣١.

وأما العام، والعموم، فهو: اللفظ المستغرق لما يصلح لإفادته، قال رحمه الله: وحقيقته في القول. واستعمال لفظه في المعاني، كقولهم عمَّهم البلاء وعمهم المطر. والأقرب، أنه مجاز لأنه لا يطرد في كل شيء، ولا يقال عمَّهم الأكل ولا الشرب، ولا النكاح، لأن ما أصاب الواحد من البلاء ليس ما أصاب الآخر، وليس كذلك لفظ العموم، فإن اللفظ الذي تناول زيداً هو بعينه تناول عمراً، وبكراً، وخالداً، وشملهم ولذلك تفصيل قد ذكرناه في شرح الكتاب. ثم العموم[1] منقسم ثلاثة أقسام: عموم في اللفظ[2] والمعنى، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فاقطعوا أيديهما﴾[المائدة:٣٨]، وعموم في المعنى دون اللفظ كقوله ﷺ في الهرة:

وأما العام، والعموم، فهو: اللفظ المستغرق لما يصلح لإفادته.

عموم في المعنى دون اللفظ، وعموم في اللفظ دون المعنى.

---

(١) القول في العموم والخصوص.
العموم: كل لفظ عم شيئين فصاعداً وقد يكون متناولاً لشيئين: كقولك عممت زيداً، وعمراً بالعطاء، وقد يتناول جميع الجنس،كقولك عممت الناس بالعطاء، وأقل ما يتناول شيئين وأكثره ما استغرق الجنس. وألفاظه أربعة أنواع: أحدها: اسم الجمع إذا عرف بالألف واللام، كالمسلمين، والمشركين، الأبرار، والفجار. وما أشبه ذلك. وأما المنكر منه كقولك: من مسلمون، ومشركون، وأبرار، وفجار، فلا يقتضي العموم، ومن أصحابنا من قال: هو للعموم، وهو قول أبي علي الجبائي، والدليل على فساد ذلك أنه نكرة فلم يقتض الجنس كقولك رجل مسلم. ر: الشيرازي: اللمع: ص: ٢٦, ٢٧.

(٢) اعلم أن ما لفظه عام في اللغة ضربان: أحدهما عام على الجمع والآخر عام على البدل. والأول ضربان: أحدهما يكون عاماً لأن فيه اسماً موضوعاً للعموم والآخر يكون عاماً لأنه اقترن بالاسم ما أوجب عمومه، والاسم العام ضربان أحدهما: لا يختص ما يعقل ولا ما يعقل، بل يقع عليهما على الجمع وعلى الانفراد، والآخر يختص أحدهما، فالأول لفظ (اي) تقول: أي إنسان لقيته فسلم عليه فيعم الكل، وتقول: أي نبات رأيته فخذه، وأي جسم رأيته فخذه فيعم ما يعقل من الأجسام وما لا يعقل وكذلك لفظة (كل) و(جميع) فإنهما اسمان يدخلان على ما يعقل وعلى ما لا يعقل وما يجري مجراه، وهي لفظة (من) في الاستفهام، والمجازاة، تقول: من عندك؟ ومن دخل داري أكرمته. والآخر يختص ما لا يعقل، وهو ضربان أحدهما لا يختص جنساً مما لا يعقل دون جنس، كقولك (ما) في المجازاة والاستفهام، والآخر يختص جنساً مما لا يعقل نحو (متى) في الزمان (وأين) في المكان وغير ذلك وكذلك قولك: أين زيد ؟ وأين الناس ؟ انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٢٠٦ و ٢٠٧.

«إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[1]، وعموم في اللفظ دون المعنى وهو سائر ألفاظ العموم، ويريد بسلب المعنى طريقة التعليل، والقياس، وإن شئت قلت ما خرج التعظيم للواحد، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾[المائدة:٥٥]، وينقسم إلى قسمين منه ما يفيد الشمول بأصل الوضع، ومنه ما يفيده بالعرف الناقل.

فالأول: ألفاظ العموم.

والثاني: نحو قولهم: كان رسول الله ﷺ يجمع في السفر، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يتهجد بالليل، فإنه بالعرف يفيد الإكثار.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في ألفاظ الجمع والعموم:

أحدهما: في أعداد تلك الألفاظ، والثاني: في أنها موضوعية للشمول والاستغراق

فالكلام منه يقع في موضعين، أحدهما: في أعداد تلك الألفاظ، والثاني: في أنها موضوعية للشمول والاستغراق، أما الموضع الأول: فاعلم أن ألفاظ العموم (من) للعقلاء إذا وقعت نكرة في المجازات والاستفهام، و(ما) فيما لا يعقل، و(أين) في المكان، و (ما) الظرفية في الزمان، وكذلك (متى) و(متى ما) في المكان، و(حيثما) (ما) في النفي إذا دخلت على النكرات، وأسماء الأجناس إذا دخلها الألف اللام، ولم يرد بها معهودً، والأسماء المشتقة من الأفعال وألفاظ الجمع إذا عرفت باللام، ولم يرد بها معهود، ولفظ (اي) يتناول العقلاء وغير العقلاء، فهي أعم من (من) و(ما) ولكنها إنما تستغرق بحسب ما تضاف إليه، و(كلُّ) في

---

(١) إنها ليست بنجس: ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة نحو «إنها ليست بسبع» حيث ذكره جواباً على إنكار دخوله عليه السلام بيتاً فيه هرة. فنبه على أن العلة كونها غير سبع.

التأكيد، وما جرى مجراها كجميع، وأجمع، وأجمعين، كذا ذكر في الكتاب.

وأما الموضع الثاني: فقد حكى عن قوم أنه لا لفظ في اللغة يفيد العموم[١] بوصفه إنّما القرينة تفيده، فإن حصلت القرينة وإلا فالواجب التوقف، ومنهم من قال به في الأخبار خاصة، وإليه ذهبت المرجئة، ومنهم من جعل الحقيقة في الخصوص، فكل لفظ يحمل على أقل ما يفيده من هذا الوجه إلا لدلالة، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، أن العموم معنى عقله أهل اللغة، والحاجة ماسة إلى التفاهم به، فيجب أن يوضع له ما ينبئ عنهُ من الألفاظ حسب ما نعلمه من طريقتهم في كل معنى يتعلق به أرب، فإن شدة اهتمامهم به يحدوهم إلى وضع اسم يفيده، حتى وضعوا لبعض المسميات خمسين اسماً، وبعد فإنهم يؤكدون الشمول بلفظ (كل) و(أجمعين) فلولا أن المؤكَّد والمؤكِّد يفيدان هذه الفائدة لا أن يكونا مشتركين بين الخصوص، والعموم، لكان داعيةً لزيادة

حكي عن قوم: أنه لا للفظ في اللغة يفيد العموم بوصفه، إنما القرينة تفيده، فإن حصلت القرينة وإلا وجب التوقف.

(١) للدلالة على أن في اللغة ألفاظ العموم: اختلف الناس في ذلك، فقال بعض المرجئة: إنه ليس في اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده، بل ما وضع للاستغراق، وهو موضوع لما دونه من الجموع، وزعموا أن قولنا: (كل) و(جميع) حقيقة في الاستغراق وفي كل جمع دون الاستغراق، وكذلك قالوا في لفظة (من) في المجازاة والاستفهام، وحكي عن بعض المرجئة أنه قال: ليس في اللغة لفظ العموم، وإنما يكون اللفظ عاماً بالقصد، وزعموا أن الألفاظ التي يقول خصومهم، إنها عامة هي مجاز في الاستغراق، حقيقة في الخصوص، ويشبه أن يكونوا جعلوا لفظة (من) حقيقة في الواحد مجازاً في الكل، أو يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جمع غير مستغرق، لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الواحد مجازاً في الجمع، ولفظ (كل) و(جميع) في ذلك أبعد، وذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء إلى أن في اللغة ألفاظاً وضعت للاستغراق فقط فهي حقيقة فيه مجاز فيما دونه. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٢٠٩، ٢١٠.

اللبس على المخاطب، ولو كان حقيقة في الخصوص حيث -ليعد العموم بكل لفظة من هذه الألفاظ درجة، والمعلوم خلافه. ولأن أهل اللسان فصلوا بين العموم والخصوص كما فصلوا بين الأمر والنهي، ألا تراهم يقولون: خرج هذا، مخرج العموم وخرج هذا مخرج الخصوص؛ ولأن قول القائل ضربت رجلاً يكذبه وينافيه قوله ما ضربت رجلاً، فلولا أن النكرة في النفي تفيد الاستغراق، لم يصح ذلك، لأن لفظة (من) متى وردت في الاستفهام، تأتي على كل عاقل، وله أن يجيب بمن شاء، فلولا أنها موضوعة للعموم لما صح ذلك، كما لا يصح أن يجيب بما لا يعقل، لأن لفظة (من) متى كانت نكرةً في المجازاة، صحّ أن تستثني كل عاقل. فلو لم تكن للشمول، لما صح ذلك حقيقة؛ لأن الاستثناء الحقيقي، يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته كالاستثناء من أسماء الأعداد، وهذا عقد لا يختلف في الباب- وبه يثبت أن الجمع المعرّف باللام يفيد الاستغراق، وبما قد ثبت من أنه يصح تأكيده (بأجمعين) فلو لم يفد هذه الفائدة لما صح ذلك، إذ فائدة التأكيد فائدة المؤكد، وبما قد ثبت أن اسم الجمع، متى عرّف بلام العهد، شمل المعهود، لعقد المخصص، فيجب مثله في تعريف الجنس لهذه العلة، لأن الجنسية تحصل باسم رجل، فيجب أن لا تعرى لام الجنس عن فائدة، كما في لام العهد، وبالعقد الأول يثبت العموم في الأسماء المشتقة، وغير المشتقة، متى لم يكن هناك عهد، فإنه يصح الاستثناء كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ، إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[العصر:١-٣]، وبه يثبت العموم في الجمع المضاف كقوله

ولأن أهل اللسان فصلوا بين العموم والخصوص كما فصلوا بين الأمر والنهي، ألا تراهم يقولون: خرج هذا، مخرج العموم وخرج هذا مخرج الخصوص

الجمع المعرّف باللام يفيد الاستغراق، وبما قد ثبت من أنه يصح تأكيده (بأجمعين).

تعالى: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾[غافر:٤٦]، ولمكان ذلك لم يكن نفي التساوي شاملاً لنفي الاشتراك في الصفات كقوله تعالى: ﴿لاَ يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾[الحشر:٢٠] ولمكان ذلك لم يكن أسماء الأجناس المنكرة عامة كاسم رجل ورجال؛ إذ لا يصح الاستثناء عقيبها خلافاً لأبي علي. ومتى قيل: إن في حمله على الشمول حملاً له على جميع ما يصح له، ومتى حمل على بعض ذلك كان تخصيصاً لغير مُخَصِّصْ. قلنا: إن هذا اللفظ ليس يصلح للإفادة على الجمع، حتى يصح ما قلتم، لكنه يصلح للإفادة فيما يقع عليه على سبيل البدل، والمخاطب متى خاطب بهذا النوع، فقد حكم المخاطب في إيقاعه، على من شاء من الرجال ولهذا يعد ممتثلاً لقوله: اضرب رجلاً من القوم، بضرب أيهم شاء، فإن قيل: فما الذي يفيده اسم الجنس؟ قلنا: إن كان مفرداً أفاد واحداً، وإن كان اسم جمع، أفاد الثلاثة، وهما جميعاً كاسم رجل، ورجال، فإن قيل: هلا اقتصرتم على الاثنين، فإنه أقل الجمع، و كما حكي عن أبي يوسف[1] قلنا كلا، وذلك لأنا نفصل بين قول القائل لغيره: أدخل رجالاً؟ وبين قوله: أدخل رجلين؛ ولأنه كان لا يلزم الحكم على المقر بدراهم ثلاثة، والمعلوم أنه يحكم بالثلاثة قولاً واحداً. فلو كان

قلنا: إن هذا اللفظ ليس يصلح للإفادة على الجمع، حتى يصح ما قلتم، لكنه يصلح للإفادة فيما يقع عليه على سبيل البدل.

(١) أبو يوسف (ت ١٨٢هـ / ٧٩٨م) هو: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفي صاحب أبي حنيفة. توفي أبو يوسف عام مائة واثنين وثمانين الموافق ثمان وتسعين وسبعمائة ميلادية، ولأبي يوسف ترجمات كثيرة انظرها في مظانها، ومنها: ابن النديم: «الفهرست»: ٢٠٣. الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»: ١٤: ٢٤٢-٢٦٢. أخبار القضاة: ٣: ٢٥٤. ابن كثير: «البداية والنهاية»: (١٨٠).

الأمر كما قالوه لما صح ذلك في الأربعة والخمسة، وبعد فالمخاطب يستفهم فيقول أكسوه ثوبين أو ثياباً والشيء لا يقسم على نفسه، ولأنه يصح أن يقول: أعطه ثوبين، ولا تعطه ثياباً، ولا ينفي ما أثبت، ولأن ضمير الجمع (أنتم)، و(هم)، وضمير التثنية (أنتما) و(هما). وبعد فكان يلزم دخول كناية الجمع على الاثنين. فيقال في الاثنين، دخلوا وأكلوا. وبعد فكان يلزم تعليق لفظ الجمع على اسم التثنية فيقول جاءني اثنان رجال كما يقول جاءني ثلاثة رجال، وأما قوله تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ...﴾إلى قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[الأنبياء:٧٨]، فإن القصة اشتملت على ذكر ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ﴾ والقوم وذلك جمع، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ، إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لاَ تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾[ص:٢١، ٢٢] فإن ذلك لا يدل على أن المتسور لم يكن أكثر من اثنين، فأما خصمان فقد يجري على الاثنين والقبيلتين، واسم الخصم أبلغ من ذلك فإنه اسم واحد، وقد أجري على الكل.

وبعد فكان يلزم دخول كناية الجمع على الاثنين. فيقال في الاثنين، دخلوا وأكلوا. وبعد فكان يلزم تعليق لفظ الجمع على اسم التثنية فيقول جاءني اثنان رجال كما يقول جاءني ثلاثة رجال

فصل: ويتبع هذه الجملة الكلام في ثلاث مسائل:

الأولى: في خطاب المذكر[1] هل يشمل الكل من ذكر وأنثى أم لا؟

اعلم أن في الألفاظ ما لا يشتبه الحال في دخوله على الكل كلفظة (من) فإنها لمن يعقل ذكراً كان أو أنثى.

والذي يدل على أن خطاب المذكر يأتي على الكل أن الوضع اللغوي، وإن منع من ذلك فإن عرف الشرع قد نقل عن ذلك

واعلم أن في الألفاظ ما لا يشتبه الحال في دخوله على الكل كلفظة (من) فإنها لمن يعقل ذكراً كان أو أنثى، وإنما يتحقق الخلاف فيما يتناول الرجال خاصة بأصل الوضع كقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[الجاثية:١٤]، و﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[النور:٣٠]، إلى ما جرى هذا المجرى، وقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾ سقناه هذا المساق وإن كان في الشرح عددناه في القسم الأول، لأن الناس جمع إنسان، وإن كان على غير لفظه (ونساء) جمع لا واحد له من لفظه، والذي يدل على أن خطاب المذكر يأتي على الكل أن الوضع اللغوي، وإن منع من ذلك فإن عرف الشرع قد نقل عن ذلك، فإن

---

(١) في خطاب المذكر: اعلم أن الخطاب الشامل ضروب: أحدهما: يختص بالمذكر فقط، نحو قولنا: رجال. والآخر يختص بالمؤنث فقط، كقولنا: نساء، الآخر يستعمل فيهما وهو ضربان أحدهما لا يبين فيه تذكير ولا تأنيث كقولك (من) وذلك يدخل فيه الرجال والنساء إلا لدلالة، والآخر يبين فيه التذكير كقولك (قاموا)، واختلف الناس في ذلك، فقال بعضهم لا يدخل النساء فيه إلا بدليل؛ لأن للمذكر جمعاً ينفصل به من جمع المؤنث، ولأن الجمع هو تضعيف الواحد، ومعلوم أن قولنا قام يفيد المذكر، فقولنا قاموا يفيد تضعيف هذه الفائدة وهو المذكر، وقال قوم: ظاهر ذلك يفيد الرجال والنساء، لأن أهل اللغة قالوا: التذكير والتأنيث إذا اجتمعا غلب التذكير: والجواب أن مرادهم بذلك أن الإنسان إذا أراد أن يعبر عنه بلفظ مذكر، لا مؤنث، وليس في هذا ما يدل على أن اللفظ يفيد ظاهره المؤنث، وإذا قد أتينا على أبواب العموم فلنذكر أبواب الخصوص: ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٢٥٠.

إن الصحابة، والتابعين، والسلف والخلف، حملوا هذه الآيات في تعليق احكامها على الرجل والمرأة من غير تناكر، وغير ممتنع ان يكون النقل في الأصل مجازاً

الصحابة، والتابعين، والسلف والخلف، حملوا هذه الآيات في تعليق احكامها على الرجل والمرأة من غير تناكر، وغير ممتنع أن يكون النقل في الأصل مجازاً، وتشهد له القرينة حتى يقوى، ويتمكن في الشرع، فيصير حقيقة، وتلك القرينة هي شهادة الحال بأن القرآن خطابٌ للمؤمنين اجمعين، فإن النبي عليه السلام سفير بالرسالة إلى الكل من ذكر وأنثى، وبعد فلا شبهة في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[البقرة:٢١]، وقوله تعالى: ﴿يَابَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ﴾[الأعراف:٢٧] يتناول الرجل والمرأة وكذلك ما يجري مجراه. فإن قيل: إن أهل اللغة وضعوا لكل صنف لفظاً على حياله. قلنا: كذلك نقول: ولكن الشرع ناقل عما قبله.

والعبيد داخلون في خطاب القرآن والسنة.

المسألة الثانية: في أن العبيد داخلون في خطاب[1] القرآن والسنة:

وقد حكى الخلاف فيه عن بعضهم وخلافه ساقط، لأن الخطاب خطاب المكلفين والعبيد بصفة المكلفين في التمكن والإعلام وإزاحة العلة وكذلك كلفوا بالعقليات وبعض السمعيات بلا خلاف، وهو معلوم باضطرار من الدين، فيجب كونهم مكلفين بسائر ما ورد به السمع إلا ما خص بدليل.

---

(١) (الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يعم الحر والعبد عند الأكثرين. قيل: للحر خاصة: وقال الرازي الحنفي: إن كان لإثبات حق الله عم فيهما. لنا: أن العبد من الناس والمؤمنين حقيقة فوجب دخوله عند التركيب. قالوا: العبد مال متصرف فيه، فكان كالبهيمة، وردّ بأنه مكلف بالإجماع، قالوا: ثبت صرف منافعه إلى سيده، فلو خوطب بصرفها إلى غيره لتناقض. ورد بأنه مالك في غير سبحانه وقت تضايق العبادات ولا تناقض. قالوا: ثبت خروجه عن خطاب الجهاد والحج والعمرة والجمعة، وصحة التبرع، والإقرارات والأصل عدم التخصيص. قلنا: خرج بدليل كخروج المريض والحايض والمسافر عن العمومات، في الصوم والصلاة، والجمعة، والجهاد وقالوا: حق السيد يقتضي تخصيصه لوجهين. ر: ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل، في علمي الأصول والجدل: ص١١٦.

المسألة الثالثة: في أن الكفار مخاطبون بالشرائع[1]:

الكفار مخاطبون بالشرائع، والدليل على ذلك ما قد ثبت من أن الكافر متمكن من الاستدلال بالخطاب، وقادر على امتثاله، والخطاب ورد عاماً، فيجب دخول الكل تحته.

وهو قول شيوخنا، وأكثر الشفعوية، والحنفية، والدليل على ذلك ما قد ثبت من أن الكافر متمكن من الاستدلال بالخطاب، وقادر على امتثاله، والخطاب ورد عاماً، فيجب دخول الكل تحته، ولأنا نعلم من الدين ذم الكفار، وورود الوعيد في القرآن، على ترك واجبات الشرع، قال تعالى حاكياً عن المشركين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ، قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾[المدثر:٤٢، ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[البقرة:٤٣]، وهو خطاب للكتابيين. فإن قيل: لو كان الكافر مخاطباً بالزكاة لكانت تجب عليه، متى أسلم في بقية من الحول. قلنا: إن من شرطه أن يكون حاصلاً من الصفة على ما عنده يكون المخرج زكاة شرعية، في كل الحول ولم يحصل على هذه الصفة. فإن قيل: فلم لا تقع صحيحة منه وغيرها من واجبات الشرع مع كونه مخاطباً بها؟ قلنا: إن كان مخاطباً بها فهو مخاطب بما لا يتم كونها قربة من دونه

(١) ذهبت طائفة من الفقهاء إلى أنه غير مراد به، وعند الشيخين رحمهما الله، وأصحابهما، وطائفة من الفقهاء أنه مراد به، ومعنى ذلك أنه يلزمه الإقرار بالتوحيد والنبوات، وأن يفعل بعدد ذلك الشرعيات، ومتى فعلها كانت مصلحة له، ومتى لم يوحد الله سبحانه، ويصدق الأنبياء عليهم السلام وأخل بالشرعيات، كان اختلاله بها تفويتاً لتلك المصلحة، فاستحق العقاب على إخلاله بالتوحيد، وبتصديق الأنبياء، وبالشرعيات، والخلاف إنما يظهر، في ثبوته في العقليات مع كفره، لأجل إخلاله بالشرعيات أم لا ؟ والناس متفقون على أنه لا يلزمه القضاء إذا أسلم، ودليلنا على لزوم الشرعيات له، هو أنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ يتناول الكافر والمسلم إذ كل واحد منهما من الناس، ولا مانع من دليل سمعي أو عقلي من دخوله تحته فكان مراداً به. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٢٩٤، و٢٩٥.

وهو الإسلام، وأشبه ذلك خطاب المحدث في الصلاة، فإنه مخاطب معها بما لا يتم دونه، وتركه لا يمنع من كونه مخاطباً بما وقف عليه وكذلك هاهنا.

في أقسام الخصوص، وما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز، وذكر الغاية التي ينتهي إليها.

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في أقسام الخصوص وبيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز تخصيصه وذكر الغاية التي ينتهي التخصيص إليها فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع

أحدها: في أقسام الخصوص[1].

والثاني: فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز.

والثالث: في ذكر الغاية التي ينتهي التخصيص إليها.

---

(١) أما وصف الكلام بأنه خاص، وبأنه خصوص، فمعناه أنه وضع لشيء واحد، نحو قولنا: البصرة وبغداد، وأما الخطاب المخصوص، فهو ما عرض المتكلم به بعض ما وضع له اللفظ فقط، وذلك أن المفهوم من قولنا: (إن الكلام مخصوص) هو أنه قد قصر على بعض فائدته، وإنما يكون مقصوراً عليها، بأن يكون المتكلم قد عنى ذلك البعض فقط بكلامه، وليس قولنا خصوص، عن قولنا مخصوص بسبيل، لأن ما وضع لعين واحدة لا يوصف، بأنه خطاب مخصوص وإنما يوصف بأنه خاص، وبأنه خصوص ويقل استعمال قولهم خصوص في العموم المخصوص، وأما قولنا خاص، فإنه يستعمل فيما وضع لعين واحدة، وفي العموم المخصوص، وأما قولنا قد خص فلأن العموم قد يستعمل على الحقيقة ويراد به أنه جعله خاصاً وإنما يجعله خاصاً إذا استعمله في بعض ما تناوله، ويستعمل على المجاز ويراد به أنه دل على تخصيصه أو نبه على الدلالة عليه أو اعتقد تخصيصه. فأما التخصيص فقد يستعمل على موجب اللغة، وعلى موجب العرف، واستعماله على موجب اللغة يفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب، فعلاً كان المخرج، أو فاعلاً، أو زماناً، على ما سيجيء بيانه؛ وعلى هذا يكون النسخ داخلاً تحت التخصيص؛ لأن النسخ هو إخراج لبعض ما تناوله الخطاب أيضاً، وأما التخصيص في العرف فإنه لا يفارق على موجب مذهب أصحابنا إلا بالمقارنة. والتراخي؛ لأن الله عز وجل لو قال لنا، صلوا كل يوم جمعة ثلاث صلوات، وقال عقيب ذلك باستثناء أو بغيره لا يصل زيد شيئاً من هذه الصلوات: أن ذلك مخصصاً، ولم يكن نسخاً.ر:أبو الحسين البصري:المعتمد:١:٢٥١، ٢٥٢.

والخصوص ضربان: متصل ومنفصل.

أما الموضع الأول: فاعلم أن الخصوص ضربان متصل[١]، ومنفصل[٢]:

فالمتصل الاستثناء[٣] والصفة، والشرط، والغاية، والاستثناء من

(١) المتصل جاء في «الفصول اللؤلؤية»: وينقسم المخصص إلى متصل وهو ما لا يشتغل بنفسه في الإفادة والمنفصل وهو خلافه. ولذلك كان (أكرم الناس، ولا تكرم زيداً) منفصلاً فالمتصل خمسة أنواع، فالأول: الاستثناء المتصل، وهو المخرج لفظاً، أو تقريراً بإلاَّ أو إحدى أخواتها نحو: (أكرم تميم إلا الفساق) فتقصره في غيرهم، وفائدته إخراجه من المستثنى منه، فأما دلالته على مخالفته في الحكم ففيه خلاف يأتي، والمنقطع خلافه. والمختار أن الاستثناء فيه مجاز، وقيل: حقيقة بالتواطؤ وقيل: بالاشتراك، وتوقف بعضهم وقد يطلق الاستثناء على الشرط المعلق بمشيئة الله تعالى. ر: إبراهيم بن محمد الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص١٧٢.

(٢) المنفصل: قسمان: لفظي، ومعنوي، فالأول أربعة أنواع، أولها: تخصيص الكتاب بالكتاب، كآيتي العدة، ومنعه بعض الظاهرية، والسنة به، ومنعه بعض الشافعية، والثاني: السنة بالسنة، خلافاً لقوم كخبر الأوساق المخصص لقوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»، والكتاب بتواترها، واختلف في تخصيص المعلوم منها بالآحادي، فجوزه الفقهاء الأربعة وغيرهم مطلقاً، ومنعه بعض الأصوليين مطلقاً، والثاني نوعان: وهو التخصيص بضرورة العقل نحو: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، وشرعي: وهو أربعة أنواع: أولها: فعله أو تركه ﷺ المفاوضات للعام عند أئمتنا والجمهور كما لو قال: الاستقبال لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم ثم فعل أو صوم عاشورا أو رجب على كل مسلم ثم ترك خلافاً للمنصور والكرخي، وبعض الفقهاء: ر: إبراهيم بن محمد الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص١٧٩.

(٣) الاستثناء: قال الآمدي: الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف (إلاَّ) أو أخواتها، على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، ليس بشرط، ولاصفة، ولاغاية: فقولنا: (لفظ) احتراز عن الدلالات العقلية، والحسية الموجبة للتخصيص. وقولنا: (متصل بجملة) احتراز عن الدلائل المنفصلة. وقولنا: (لا يستقل بنفسه)، احتراز عن مثل قولنا: قام القوم وزيد لم يقم، وقولنا: (دال) احتراز عن الصيغ المهملة. وقولنا: (على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به) احتراز عن الأسماء المؤكدة والنعتية. كقول القائل: جاءني القوم العلماء كلهم، وقولنا: (بحرف (الأ) واخواتها)، احتراز عن قولنا: قام القوم دون زيد، وفيه احتراز عن أكثر الإلزامات السابق ذكرها. وقولنا: (ليس بشرط)، احتراز عن قول القائل لعبده: (من دخل داري فأكرمه إن كان مسلماً)، وقولنا: (ليس بصفة) احتراز من القائل: جاءني بنو تميم الطوال وقولنا: (ليس بغاية) احتراز عن قول القائل لعبده: (إكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار) وهذا الحد مطرد منعكس، وإذا عرف معنى الاستثناء فصيغه كثيرة، وهي: إلاّ، =

الجنس، وغير الجنس، والأول الذي يقع به التخصيص، وحده أنه لفظ ذو صيغ مخصوصة دل على أن المعلق به لم يرد بما قبله وهو يرد في أنواع الخطاب، من الخبر، والأمر، والنهي، والاستخبار، ويرد في الأعيان، والأوقات، والأحوال، ويرد مفرداً أو معطوفاً، أو مُخَصِّصاً، ومُخَصَّصاً، ومثالهما قوله تعالى: ﴿إِلاَّ آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلاَّ امْرَأَتَهُ﴾[الحجر:٥٩، ٦٠]، وقد يكون نفياً، وقد يكون إثباتاً، واستثناء الإثبات نفي، واستثناء النفي إثبات.، واعلم أن لهذا النوع من التخصيص خصائص نذكرها.

وهو يرد في أنواع الخطاب، من الخبر، والأمر، والنهي، والاستخبار، ويرد في الأعيان، والأوقات، والأحوال، ويرد مفرداً أو معطوفاً، أو مُخَصِّصاً، ومُخَصَّصاً

ولهذا النوع من التخصيص خصائص نذكرها.

أحدها: أن وروده لا يرفع التنصيص بلا خلاف فيفارق بذلك التخصيص المنفصل ويشارك به الصفة، والشرط والغاية.

وثانيها: أنه لا بد من الاتصال أو ما في حكمه كأن يتخلل بين الاستثناء وما قبله فينة يسيرة لانقطاع نفس، أو بلع ريق، فيفارق بذلك

وغير، وسوى، وخلا، وحاشا، وعدا، وما عدا، وما خلا، وليس، ولا يكون، ونحوه، وأم الباب في هذه الصيغ (إلاّ) لكونها حرفاً مطلقاً، لوقوعها في جميع أبوب الاستثناء لا غير، ولها أحكام مختلفة في الإعراب، مستقصاة في كتب أهل الأدب، لا مناسبة لذكرها فيما نحن فيه، كما قد فعله من غلب عليه حُبُّ العربية، وهو منقسم إلى الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى ويجوز أن يكون متأخراً عن المستثنى منه كما ذكرناه من الأمثلة، وأن يكون متقدماً عليه مع الاتصال، كقولك خرج إلا زيداً القوم، ومنه قول الكميت:

فمالي إلا آلَ احمدَ شيعةٌ ... ومالي إلاّ مذهبَ الحق مَذهبُ

ويجوز الاستثناء من الاستثناء من غير خلاف كقول القائل: له علي عشرة دراهم إلا أربعة، إلا اثنين، ويدل عليه قوله تعالى ﴿إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ﴾، إلى قوله تعالى ﴿إِلاَّ آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلاَّ امْرَأَتَهُ﴾ استثنى آلَ لوط من أهل القرية، واستثنى المرأة من الآل المنجين من الهلاك، ر. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ٢: ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠.

أنواع التخصيص سوى ما تقدم.

وثالثها: أنّه لا يكون مستغرقاً للمستثنى فإنه إخراج بعض من كل لا رفع الكل.

ورابعها: أن يكون استثناء الأقل أو الكسور على خلاف، وليس من قولنا.

وخامسها: أن يكون من الجنس، وما خرج عن ذلك لا يعتد به خلافاً للشافعي.

وسادسها: أن لا يرد عقيب النكرات، وأما التخصيص بالصفة[1].

فنحو قوله تعالى: ﴿لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة:٩٥]، وكقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[النساء:٩٢]، وحكمة قصر الحكم على ما اختص بالصفة إلا أن يرد دليل على خلافه، ولا فرق في ذلك بين أن ينفرد أو يتعدد لكنه بالصفة الأولى خصوص وبالثانية أدخل وهو أعم بالنسبة إلى الثالثة، ثم كذلك كقول القائل أكرم العرب البيض الطوال. واعلم أن الصفة تجري مجرى الاستثناء في أنها تكون حقيقة وغير حقيقة ونعني بذلك أنها قد ترد مقيدة لفائدة معنوية كقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[النساء:٩٢]، وقد ترد مؤكدة كقوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[النساء:٢٩]، فإن خلاف ذلك مصادرة لا تجارة،

ثم كذلك كقول القائل أكرم العرب البيض الطوال. واعلم أن الصفة تجري مجرى الاستثناء في أنها تكون حقيقة وغير حقيقة

(١) وهي لا تخلو إما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة أو جمل: فإن كان الأول: كقوله: أكرم بني تميم الطوال، فإنه يقتضي اختصاص الإكرام بالطوال منهم، ولولا ذلك لعم الطوال، القصار، وكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلاً تحت اللفظ لولا الصفة. وإن كان الثاني: كقوله أكرم بني تميم وبني ربيعة الطوال فالكلام في عود الصفة إلى ما يليها، أو إلى الجميع كالكلام في الاستثناء: ر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام. ٢: ٣٣٦.

وقد ترد في معنى النعت. وقد ترد مبتدأة في المنعوت فلا يتميز عنه كقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنكُمْ﴾[المائدة:٩٥].

وأما التخصيص بالغاية[1]، فيكون بحتى، وإلى، وأو، وما، ولم، وما كان كذا، وما جرى مجراها. وقد ترد الغاية في الخبر والاستخبار كما ترد في الأمر والنهي، وخاصة هذا النوع؛ لأنه يفيد التخصيص بما قبله ورفع الحكم عما بعده. وقد ترد على الحكم غايتان وأكثر. إما على الجمع وإما على البدل. فعلى الجمع لا يرتفع الحكم بوجوب بعضها، وعلى البدل يرتفع لحصول إحدى الغايتين، أو الثلاث الغايات. والفرق بين الصورتين، أن الأولى ترفع بعض التخصيص بالشرط، فهو ما وقع بأدوات مخصوصة نحو: (إذا، وإن، ومتى، ومتى ما) وغير ذلك وفائدته قصر الحكم على ما اختص به وما عداه موقوف على الدلالة، وهل يمنع بنفسه، فيه خلاف، وسيجيء إن شاء الله تعالى. وقد يعلق الحكم بشرط، وبشرطين، وبشروط، إما على الجمع وإما على البدل، وكما يقف الحكم

كما ترد في الأمر والنهي، وخاصة هذا النوع؛ لأنه يفيد التخصيص بما قبله ورفع الحكم عما بعده

وقد يعلق الحكم بشرط، وبشرطين، وبشروط، إما على الجمع وإما على البدل

---

(١) التخصيص بالغاية: وصيغها (إلى)، و(حتى) ولا بد أن يكون حكم ما بعدها مخالفاً لما قبلها، وإلا كانت الغاية وسطاً، وخرجت عن كونها غاية، ولزم من ذلك إلغاء دلالة إلى، وحتى، وهي لا تخلو أيضاً، إما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة أو جمل متعددة، فإن كان الأول، فإما أن تكون الغاية واحدة أو متعددة، فإن كانت واحدة كقوله: أكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار، فإن دخول الدار يقتضي اختصاص الإكرام بما قبل الدخول، وإخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ، ولولا ذلك لعم الإكرام حالة ما بعد الدخول، وإن كانت متعددة فلا يخلو إما أن تكون على الجمع أو على البدل، فالأول: كقوله أكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار، ويأكلوا الطعام، فمقتضى ذلك استمرار الإكرام إلى انتهاء إحدى الغايتين، أيهما كانت دون ما بعدها، وإن كانت الغاية مذكورة عقب جمل متعددة فالكلام في اختصاصها بما يليها، وفي عودها إلى جميع الجمل كالكلام في الاستثناء، وسواء كانت الغاية واحدة أو متعددة على الجمع أو البدل، ولا تخفى أمثلتها ووجه الكلام فيها، وسواء كانت الغاية معلومة الوقت كقوله: (إلى دخول الدار) .الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ٢: ٣٣٧، ٣٣٨.

على شروط، فقد يعلق بالشرط عدة أحكام، إما على الجمع وإما على البدل. فهذه خصائص أنواع التخصيص المتصل، ويجمعها أنها مخصصة بالدفع، لا بالقطع، فيفارق سائر أنواع التخصصات المنفصلة، وإن كان التحقيق أن كل مخصص دافع لا قاطع. وإنما القطع بالنسخ لمكان التراخي وفيه نظر.

فصل: وقد ألحق بذلك قسمان وهما الكناية الراجعة إلى بعض ما تناوله العموم، وتخصيص الخطاب المعطوف عليه، بتقدير إضمار ما أظهر في المعطوف.

فصل: ومما ألحق به ورود الخطاب على سبب خاص وهو فاسد.

وأما التخصيص المنفصل فضروب: أحدها: ضرورة العقل. وثانيها: دلالته. وثالثها: الصريح من كتاب الله تعالى ومنقول السنة المتواترة. ورابعها: دلالة الفحوى وما يتصل بها. وخامسا: أخبار الآحاد. وسادسها: أفعال النبي ﷺ. وسابعها: التقريرات. وثامنها: إجماع العترة الطاهرة. وتاسعها: إجماع الأمة. وعاشرها: القياس المعلوم. وحادي عشرها: القياس المظنون.

ومما ألحق به ورود الخطاب على سبب خاص وهو فاسد. وأما التخصيص المنفصل فضروب

فصل: وقد ألحق بذلك ما ليس منه كالتخصيص بمذهب الراوي، والتخصيص بالعادة، وذكر بعض ما تناوله العموم. والتخصيص بقول الواحد من الصحابة، وتخصيص المطلق بظاهر المقيد.

التخصيص بمذهب الراوي، والتخصيص بالعادة

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في ما يجوز تخصيصه[1] وما لا يجوز

الدليل السمعي لا يخلو إما أن يكون خطاباً، أولا يكون خطاباً.

فاعلم أن الدليل السمعي لا يخلو إما أن يكون خطاباً، أولا يكون خطاباً، فإن لم يكن خطاباً، فلا يخلو، إما أن يكون فيه معنى الشمول، أو لا يكون ؟ فإن لم يكن فيه معنى الشمول، كأن يكون فعلاً، منقولاً، عن رسول الله ﷺ، فلا يخلو، إما أن يعلم الوجه في ذلك، أو لا يعلم، بل إنما نقل إلينا عنه ﷺ فعل يحتمل وجهين أو أكثر، وعلى كل واحد من الشقين لا يمكن التخصيص، فإن في الصورة الأولى يكون نسخاً لا تخصيصاً، عند من يقول بالتعارض في الأفعال، وعلى الصورة الثانية: فأبعد إذ لا يكون الفعل عاماً، وشاملاً، بجميع ما يمكن أن يقع عليه من الوجوه، فيكون له هذا الحظ بل لا ظاهر له أصلاً. وإن كان فيه معنى الشمول فهو علة القياس. ولا يخلو إما أن يكون في معنى الأولى، أولا ؟ فإن كان في معنى الأولى، لم يجز تخصيصها، وإن لم يكن في معنى الأولى. فإما أن تكون منصوصة، أو منبهة، أو مستنبطة، وفي كل ذلك كلام يجئ في باب القياس إن شاء الله تعالى، وإن كان خطاباً فلا يخلو، إما أن يتضمن البينة على العلة أولا؟ فالأول كقوله عليه السلام في قتلى بدر

وإن كان خطاباً فلا يخلو، إما أن يتضمن البينة على العلة أولا؟

---

(١) اعلم أن الكلام في ذلك يقع في موضعين: أحدهما: فيما يتصور تخصيصه، ويمكن، والآخر: فيما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه، أما الأول فهو أن الأدلة ضربان: أحدهما لا يتصور دخول التخصيص فيه، ذلك: لأن تخصيص الشيء هو إخراج جزئه، فما لا جزء له لا يتصور فيه ذلك، ولا يمكن. وذلك نحو قول النبي ﷺ لأبي بردة بن نياز «تجزيك ولا تجزئ أحداً بعدك» لأنه لا يمكن أن يخرج من هذا الإجزاء شيء، وأما ما فيه معنى الشمول فضربان: أحدهما لفظ عموم، والآخر ليس بلفظ عموم، نحو القول، دل دليل خطاب، أو علة شاملة، وكل ذلك يتصور دخول التخصيص فيه، إذ كل واحد من ذلك يتصور له جزء يتصور إخراجه. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ١٥٢، و ١٥٣.

«زمِّلوهم بدمائهم»[1] الخبر، والثاني: كقوله ﷺ لعمر: «مُرهُ فليراجعها»[2] فقد اختلفوا في الصورتين، فعندنا أنهما عموم من جهة المعنى، فإن أفاد بفحواه، فإما أن يكون فيه معنى الأولى، أو لا يكون. فإن لم يكن جاز التخصيص. وإن كان فيه معنى الأولى، لم يجز، وإن كان صريحاً فلا يخلو إما أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً، فإن كان من القبيل الأول جاز بلا خلاف. وإن كان خبراً فلا يخلو إما أن يمنع مانع من تخصيصه أولا. وفي الثاني يجوز، وفي الأول لا يجوز. وقد منع بعضهم من جواز تخصيص الأخبار، وهذا لا وجه له، لأن القديم سبحانه قادر على الخطاب الذي يفيد ظاهره العموم ولا يريد به العموم، والحكمة، واللغة لا تمنع من ذلك، مع القرينة مجاز كالأمر، والنهي، وقد قال تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾[النمل:٢٣]، وهو عموم مخصوص وقال: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[النساء:١٤]، وقد خص من عمومها التائب وصاحب الصغيرة.

وإن كان فيه معنى الأولى، لم يجز، وإن كان صريحاً فلا يخلو إما أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً، فإن كان من القبيل الأول جاز بلا خلاف.

(١) «زملوهم بدمائهم فإنهم يحشرون...» . أخرجه النسائي: السنن، كتاب الجنائز، مواراة الشهيد في دمه، سنن: ٤: ٦٤. الحديث في قتلى أحد، ر: البيهقي: كتاب الجنائز، أبواب الشهيد: ٤: ١١.

(٢) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من أعان ظالماً ليدحض بباطله حقاً فقد برئت منه ذمةُ الله وذمة رسوله» .ر: أبي الفضل الصديق: الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين حديث رقم. ٣٥٨٣.

وأما الموضع الثالث: في الغاية التي ينتهي التخصيص إليها[1]

وأما الموضع الثالث: في الغاية التي ينتهي إليها التخصيص.

فاعلم أن لفظ (كل) و(أجمعين)، و(من) و(ما)، الشرطيتين ونحو ذلك لا يجوز تخصيصه، إلا مع كثرة مبقاة في الجملة، وأما لفظ الجمع المعرف باللام، فإنه يجوز تخصيصه، وإن رجع إلى أقل من ثلاثة، وهذا هو ظاهر قول إمامنا المنصور بالله عليه السلام، والذي ذكره رضي الله عنه في الكتاب جواز التخصيص مطلقاً، وإن رجع إلى أقل من ثلاثة.

والمحكي عن الفقهاء جواز تخصيص لفظة (من) حتى يبقى واحد، ولفظ الجمع المعرف باللام حتى يبقى ثلاثة، ونحن ندل على صحة ما يختار.

---

(١) حكي عن أبي بكر القفال: أنه أجاز تخصيص لفظة (من) إلى أن يبقى تحتها واحد فقط، ولم يجز ذلك في ألفاظ الجمع العامة، وجعل نهاية تخصيصها أن يبقى تحتها ثلاثة كقولك: «الناس» و«الرجال» وأجاز غيره تخصيص جميع ألفاظ العموم على اختلافها إلى أن يبقى تحتها واحد، والأولى المنع في ذلك في جميع ألفاظ العموم وإيجاب أن يراد بها كثرة، وإن لم يعلم قدرها، إلا أن تستعمل في الواحد على سبيل التعظيم والإبانة، بأن ذلك الواحد يجري مجرى الكثير، فأما على غير ذلك فليس بمستعمل.
يبين ذلك أن رجلاً لو قال: أكلت كل ما في الدار من الرمان، وكان قد أكل رمانة واحدةً، وفي الدار ألف رمانة عابه أهل اللغة، وكذلك لو أكل ثلاثة فإنما يزول اللوم عنه إذا كان قد أكل جميعها أو كثيراً منها، وإن لم يجد ذلك يجد. كذلك لو قال: أكلت الرمان الذي في الدار، وقد أكل ثلاثة. وكذلك لو قال: أكلت الرمان؛ إلا أن يريد بقوله: أكلت الرمان الجنس دون الاستغراق؛ لأن المريض لو قال: قد أكلت اللحم حسن ذلك، وإن كان أكل اليسير منه لما كان مقصده أنه قد شرع في هذا الجنس، ولو قال قائل: من دخل داري ضربته. ر: أبو الحسين البصري. (المعتمد): (١/ ٢٥٣، ٢٥٤).

والكلام من هذه الجملة يقع في موضعين:

والكلام من هذه الجملة يقع في موضعين:

أحدهما: في أنه لا يجوز تخصيص القبيل الأول إلا مع كثرة مبقاة في الجملة.

أحدهما: في أنه لا يجوز تخصيص القبيل الأول.

والثاني: في جواز تخصيص القبيل الثاني وإن رجع إلى أقل من ثلاثة.

والثاني: في جواز تخصيص القبيل الثاني

أما الموضع الأول: فبيانه أنه لم يستعمل في وضع اللغة، ولا في العرف، على خلاف ذلك بحقيقة ولا مجاز، وإذا لم يستعمل فيهما على هذين الوجهين لم يجز وروده في الكتاب، ولا في السنة، ويوضحه أن قائلاً لو قال: سلمت على جميع القادمين، ورأيت الوفد كلهم أجمعين، فإنه لا يجوز في اللغة أن يعني بهذا تسليمه على رجل واحد ورؤيته له، لا حقيقة ولا مجازاً. وهكذا لو قال: أكلت كلَّ الرمانة، لم يصدق، متى أكل حبة، أو حبتين، لا حقيقة ولا مجازاً.

وأما الموضع الثاني: فبيانه أنهم قد خصوا لفظ الجمع المعرف، وأفادوا به ما دون الثلاثة، فلو لم يكن جائزاً لما وقع، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[المائدة:٥٥]، وقال تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ﴾[المنافقون:٨]، والظاهر أنها نزلت في ابن أُبي.

وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في حكم العموم إذا خص، وذكر ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز

الكلام في حكم العموم إذا خص، وذكر ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز، وله طرفان:

أما النمط الأول: فله طرفان:

أحدهما: هل يكون مجازاً أم لا؟

أحدهما: هل يكون مجازاً[1] في التخصيص أم لا؟ وقد اختلفوا في ذلك، فمنهم من قال: بأي شيء خص صار مجازاً، وهو قول عامة المتكلمين غير القاضي، وأبي الحسين.

ومنهم من قال: هو حقيقة بأي دليل خص، وعلى أي وجهٍ خص، وهو قول جماعة من الحنفية، والشافعية.

ومنهم من قال: إن خص بدليل متصل لم يصر مجازاً، وإن خص بدليل منفصل صار مجازاً، وهو المحكي عن أبي الحسن الكرخي.

وقال القاضي: يكون مجازاً إلا أن يكون مخصصه شرطاً، أو صفة.

وقال أبو الحسين: إن كان المخصص المتصل يستقل بالإفادة صار مجازاً، وإن كان غير مستقل كالاستثناء، والشرط والصفة لم يصر مجازاً.

والذي يصح عندنا في الشق الثاني ما يختاره رضي الله عنه، والذي يدل عليه أن لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه، كلفظ موضوع لما بقي داخلاً تحته حسب اسم التسعة، إذ له حقيقتان:

---

(١) ذهب قوم إلى أنه لا يصير مجازاً بالتخصيص متصلاً كان المخصص أو منفصلاً لفظاً كان أو غير لفظ، وقال آخرون: يصير مجازاً في كل هذه الحالات، وقال آخرون: يصير مجازاً في حال دون حال، واختلفوا في تفصيل تلك الحال، فقال بعضهم: إن خص بدليل لفظي لم يصر مجازاً متصلاً كان الدليل أو منفصلاً، وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازاً، وقال آخرون: يكون مجازاً، إلا أن يكون مخصصه شرطاً، أو تقييداً بصفة، وجعله مجازاً بالاستثناء.
ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/ ٢١٣، ٢٨٢).

أحدهما: قولنا: تسعة.

الكلام في حكم العموم إذا خص، وذكر ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز، وله طرفان:

والثاني: عشرة إلا ديناراً، فأما متى كان المخصِّص مستقلاً في الإفادة بنفسه، فعندنا أنه مجازٌ من وجه، حقيقة من وجه، ولا تنافي في ذلك؛ لاختلاف الوجهين، فهو من حيث أن إفادته لما بقي داخلاً تحته بوضعه حقيقة فيه، إذ الحقيقة ليس بأكثر من أن يفاد باللفظ ما وضع له، وهذا حاصل في استعارة معنى الخلود لراكب الكبيرة مثلاً من آية الوعيد، وإن خرج التائب، وصاحب الصغيرة، ومن حيث قصره على بعض ما يحتمل مجازاً؛ إذ المجاز ليس بأكثر من أن يفاد باللفظ معنى لم يوضع له، وذلك ظاهر في المثال؛ إذ لفظ العموم لم يوضع للخصوص، وجائز كونه حقيقة باعتبار، ومجازاً باعتبار وتحقيق هذه الجملة مقرر مبسوط في موضعه في شرح هذا الكتاب.

أحدهما: هل يكون مجازاً أم لا؟

وثانيهما: وهو ما يجوز التخصيص به، وما لا يجوز، والكلام منه يقع في موضعين

وأما النمط الثاني: وهو ما يجوز التخصيص به، وما لا يجوز[1]، فالكلام منه يقع في موضعين:

---

(١) اعلم أن الكلام في ذلك يقع في موضعين: أحدهما: فيما يتصور تخصيصه، ويمكن، والآخر: فيما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه. أما الأول: فهو أن الأدلة ضربان: أحدهما فيه معنى الشمول، والآخر ليس فيه ذلك، فالأخير لا يتصور دخول التخصيص فيه؛ لأن تخصيص الشيء هو إخراج جزئه، فما لا جزء له لا يتصور فيه ذلك ولا يمكن، وذلك نحو قول النبي ﷺ لأبي بردة بن نيار: «يجزئك ولا يجزئ أحداً بعدك» لأنه لا يمكن أن يخرج من هذه الأجزاء شيء، فأما ما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه فنقول فيه: إن ما لا يتصور تخصيصه لا يجوز قيام الدلالة على تخصيصه، وما عدا الألفاظ علة وغير علة، وما هو غير علة فهو دليل خطاب على قول من جعله حجة، والدلالة على تخصيصه يجوز أن ترد.
ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (١/ ٢٥٢ و ٢٥٣).

أحدهما: في التخصيص باللفظ.

والثاني: في التخصيص بالمعنى.

أحدهما: في التخصيص باللفظ

والثاني: في التخصيص بالمعنى.

أما الموضع الأول: فهو يتضمن فصلين:

أحدهما في المتصل، وثانيهما في المنفصل.

والموضع الأول يتضمن فصلين: أحدهما في المتصل، والثاني في المنفصل.

أما الفصل الأول فالكلام منه يقع في أربعة مواضع:

أحدها: في الاستثناء[1].

وثانيها: في كناية الخصوص.

وثالثها: في تقدير إضمار ما أظهر في المعطوف عليه في المعطوف.

ورابعها: في ورود الخطاب على سبب خاص.

أما الموضع الأول: فالكلام منه يقع في موضعين:

أحدهما: في شرطه.

وثانيها: في ثمرته.

---

(١) انظر: تعريف الاستثناء بالتفصيل في: سيبويه الكتاب (١/ ٣٦٩)، أبو الحسين البصري (المعتمد): (١/ ٢٦٠)، ابن حزم (الأحكام): (١/ ٣٩٧)، (العدة): (٢/ ٦٥٩، ٦٧٣)، الغزالي (المستصفى): (٢/ ١٦٣) الرازي (المحصول): (١/ ٣٨) الآمدي (الإحكام): (٢/ ٢٨٧) ابن الحاجب (المختصر): (٢/ ١٣٢) القرافي (شرح تنقيح الفصول): (٢٣٧، ٢٥٦). البزدوي (كشف الأسرار): (١/ ١٢١)، (المساعد على التسهيل): (١/ ٥٤٨)، السبكي (جمع الجوامع): (٢/ ٩)، (نهاية السول): (٢/ ١١٣)، (التمهيد): (١١٤)، الحنبلي (القواعد والفوائد الأصولية): (٢٤٥، ٢٤٦)، (تيسير التحرير): (١/ ٢٨٣)، (شرح الكوكب المنير): (٣/ ٢٨١)، الزركشي (البحر المحيط): (٤/ ٣٦٨).

وأما الأول فله شرطان:

أحدهما: أن يكون متصلاً:

والثاني: أن يكون مبقياً.

لا خلاف في وقوع التخصيص بالاستثناء المتصل.

أما الشرط الأول: فاعلم أنه لا خلاف في وقوع التخصيص بالاستثناء المتصل[١]، وقد حكي عن ابن عباس[٢]، جواز التخصيص به إلى سنة. وهذا ما لا ينبغي أن يصدق راويه، ولا يحمل حاكيه، والذي يبطله أن ذلك لم يستعمل في اللغة بحقيقة ولا مجاز، ولا نقل إلى عرف، ولا شرع، فلم يجز.

---

(١) العموم يخص بالاستثناء المتصل ولا يخص بالاستثناء المنفصل عند عامة الفقهاء والمتكلمين، وهو الذي نختاره، وحكى ابن عباس رحمه الله خلافه، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الاستثناء لا يفيد إلا بانضمامه إلى المستثنى منه، وإذا لم ينضم إلى المستثنى منه لم يكن مفيداً فضلاً عن كونه دليلاً مخصصاً، ومثال ذلك ما نعلمه أن الواحد منا إذا قال: ضيفت عشرة ثم قام يوماً أو يومين، ثم قال: (إلا خمسة)، لم يكن قوله: إلا خمسة مفيداً، فإن علم أنه أراد به الاستثناء مما تقدم علمنا أن الأول كذب لوجود حد الكذب فيه على ما يأتي بيانه، ويخالف حاله لو استثنى عند اللفظ فقال: ضيفت عشرة إلا خمسة بالاتفاق على وجه الحقيقة عندنا. عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (ص٨٤).

(٢) عبد الله بن عباس (ت٦٨هـ/ ٦٨٧م) هو: عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم رسول الله ﷺ كان يلقب بحبر الأمة، وترجمان القرآن، من فقهاء الصحابة، ومن حفاظهم، توفاه الله سنة ثمانية وستين للهجرة في الطائف.
ر: ترجمته في (الإصابة): (٤/ ١٧٨) و(تذكرة الحفاظ): (٨/ ٤٠) و(التقريب: (٨/ ٤٢٥) و(التهذيب): (٥/ ٢٧٦) و(معجم المؤلفين): (٦/ ٦٦) والخطيب (تاريخ بغداد): (١/ ١٧٥) و(كشف الظنون): (٤٣٨).

ألا ترى أن قائلاً لو قال: علي لفلان كذا، ثم وقف برهة واستثنى لم يصدق في اللسان، ولم يبر في الحكم شرعاً؛ لأن الاستثناء في وجوب اتصاله كالخبر مع المبتدأ، فكما أنه لو قال زيد، ثم وقف مدة، ثم قال: كريم، لم يفد ذلك شيئاً، كذلك في مسألتنا.

والشرط الثاني: فاعلم أنه لا خلاف أنه لا يجوز استثناء الكل؛ لأنه عود على فائدته بالنقض إذ الاستثناء إخراج بعض من كل.

وأما الشرط الثاني: فاعلم أنه لا خلاف أنه لا يجوز[1] استثناء الكل؛ لأنه عود على فائدته بالنقض إذ الاستثناء إخراج بعض من كل، فلو تناول الكل لكان نقضاً وبدءاً، وذلك يخرجه عن بابه، واختلفوا في جواز استثناء الأكثر، فمنهم من جوزه، وهو ظاهر مذهب أصحابنا، ومنهم من أباه، وهو طريقة النحاة، وكذلك قالوا في استثناء الخبر.

---

(١) الشرط الثاني: عدم الاستغراق، وإلا لتناقض، فالاستثناء المستغرق باطل، ويبقى أصل الكلام على حاله، حكوا فيه الإجماع، وفي هذا الإطلاق، والنقل نزاع في المذاهب.
أما الحنفية فقيدوا البطلان بما إذا كان الاستثناء بعين ذلك اللفظ نحو: نسائي طوالق إلا نسائي، أو: أوصيت بثلث مالي إلا ثلث مالي.
فإن كان بغيره صح، وإن كان مستغرقاً في الواقع نحو: نسائي طوالق إلا هؤلاء، وأشار إليهن، وأوصيت له بثلث مالي إلا ألف درهم، وهو ثلث ماله. كذا ذكره صاحب الهداية في الباب الأول من الزيادات، ووجهه بأن الاستثناء تصرف لفظي مبني على صحة اللفظ لا على صحة الحكم.
ألا ترى أنه لو قال: أنتِ طالق عشر طلقات إلا ثمان طلقات، تقع طلقتان، ويصح الاستثناء وإن كانت العشرة لا صحة لها من حيث الحكم، ومع هذا لا يجعل كأنه قال: أنتِ طالق ثلاثاً، ويلغي ما بعده من الاستثناء لما ذكرنا أن صحة الاستثناء تتبع صحة اللفظ، دون الحكم. ر: الزركشي (البحر المحيط): (٤/ ٣٨٤) الشيرازي (اللمع): (٢٢) الجويني (البرهان): (١/ ٣٩٦) الغزالي: (المستصفى): (٢/ ١٧٠)، الرازي (المحصول): (١/ ٤١٠) الآمدي (الأحكام): (٢/ ٤٣٣)، (مختصر ابن الحاجب): (٢/ ١٣٨٠) آل تيمية (المسودة): (١٥٤) القرافي: (شرح تنقيح الفصول): (٢٤٤).

وجه القول الأول: أنه لا مانع يمنع من ذلك، وإذا لم يمنع منه مانع من ذلك جاز توضيحه أن المانع إما أن يكون من جهة القدرة أو اللغة، أو الحكمة، ولا شك في قدرته تعالى على سائر أنواع الخطاب، وكذلك فلفظ العموم موضوع للاستغراق، والاستثناء موضوع للخصوص، ومن استعمل اللفظ، حيث وضع له لم يُنْسَبْ إلى خروج عن طريقة اللغة، وكذلك فلا يمتنع أن يكون في الخطاب به مصلحة وغرض، ولا وجه يقتضي القبح مجاز، ولك أن تقول: المانع لا يخلو إما أن يمنع لتعذر الإفهام، أو لكونه غير مستعمل، ولا موجود في اللسان، والأول باطل؛ لأنه يفهم من قوله: رأيت عشرة من القوم إلا تسعة ما يفهم من قوله: رأيت رجلاً من العشرة، وإن كان مشوباً باستكراه ونبو عنه.

وإذا لم يمنع منه مانع من ذلك جاز توضيحه أن المانع إما أن يكون من جهة القدرة أو اللغة، أو الحكمة

والثاني: إنما يمنع من كونه مستحسناً كغيره، وهذا لا يمنع منه رأساً.

ألا ترى أن استثناء الكسر أحسن في الموقع من استثناء الخبر، ثم لم يمنع من ذلك، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[الحجرات:٤٢]، والغواة أضعاف المهتدين، وقد قال تعالى: ﴿وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾[الأنعام:١٤٦]، والمستثنى هاهنا أكثر بلا شبهة.

ألا ترى أن استثناء الكسر أحسن في الموقع من استثناء الخبر، ثم لم يمنع من ذلك.

وأما الموضع الثاني: وهو في ثمرته، فقد اختلفوا في الجمل[1]

وأما الموضع الثاني: وهو في ثمرته، فقد اختلفوا في الجمل المعطوف بعضها على بعض متى تعقبها الاستثناء.

(١) الاستثناء المذكور عقيب جمل معطوف بعضها على البعض بحرف الواو، وكل جملة كلام تام بأن كان مبتدأ وخبراً، نحو قوله: لزيد علي ألف درهم، ولجعفر علي ألف درهم، ولصالح =

المعطوف بعضها على بعض متى تعقبها الاستثناء، فمنهم من قضى برجوعه إلى الكل، ومنهم من خص به ما يليه.

واعلم: أنه ينبغي أن يفصل القول فيه

واعلم: أنه ينبغي أن يفصل القول فيه، فنقول: ليس يخلو إما أن يكون في رجوعه إلى كل ما سبقه تنافٍ ثلاثة إلا درهماً. وقال تعالى: ﴿إِلاَّ آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾[الحجر:٥٩، ٦٠]، فلو رجع إلى الكل لكانت الآية خبراً عن هلاكها وعن نجاتها، وهو محال، وإن لم يكن ثم تنافٍ فلا يخلو، إما أن يكون في الكلام إضراب عن الأول، أو لا ففي الأول يرجع إلى ما يليه، كقولك: لقيت خواص الأمير، ونصحاؤه قليل، إلا فلاناً وفلاناً، وإن يكن في الخطاب ما يتضمن الإضراب، فإما أن يربط بين الجملتين ضمير واحد، أو غرض واحد، وفي الموضعين يرجع إلى الكل.

مثال الأول: أكرم القوم وسلهم عمَّا وراءهم، إلا بني فلان.

ومثال الثاني: اضرب فلاناً وانتهك حرمته، وخذ ماله، إلا أن يفعل

علي ألف درهم إلا خمسمائة ينصرف إلى الجملة الأخيرة عندنا، وعند الإمام الشافعي ينصرف إلى الكل، وعلى هذا الأصل ينصرف الاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[النور:٤، ٥]، وهو الفسق عندنا، وعند الإمام الشافعي ينصرف إلى الجملة كلها حتى قال بقبول شهادة التائب منهم، وفي الشرط والمشيئة إجماع: أنه ينصرف إلى الكل حتى لو قال: امرأته طالق، وعبده حر، وعليه: الحج إن دخل الدار، لو قال في آخره: إن شاء الله فإنه ينصرف إلى جميع ما سبق ذكره. اللامشي (كتاب في أصول الفقه): (١٣٠، ١٣١).

كذا؛ فحصل من هذه الجملة أن الاستثناء الذي يرجع إلى ما تقدمه لا بد أن يتضمن شرطين:

أحدهما: السلامة عن التنافي

أحدهما: السلامة عن التنافي.

والثاني: ألاّ يكون في القول دلالة على الإضراب

والثاني: ألاّ يكون في القول دلالة على الإضراب، والذي يدل على ذلك وجوه:

أحدها: أن الواو العاطفة كواو الجمع في اقتضاء الوحدة في ما يدخل عليه.

الا ترى أنه لا فرق بين قولك: أكرمني الزيدون، وبين قولك: أكرمني زيد وزيد، وزيد، فكما أن الاستثناء من هذه الأعيان، يرجع إلى الكل، كذلك في الجمل؛ ولأنه متى قال: أدِّبْ السَّارقَ، والشَّاطِرَ، والزَّانِي، والشَّارِب، إلاّ من تابَ، فإن الاستثناء يرجع إلى الكل، فكذلك متى تتابعت الضمائر على مسمى واحد؛ ولأنه قد ثبت أن الاستثناء يفيد رفع الخطاب عما كان يفيده بإطلاقه، فإذا كان الاستثناء يحمل الكل، والبعض على سواء لم يتمخض فائدة الخطاب فيما يمنع منه الاستثناء، وفي ذلك ما نروم، ولأنه يصح الاستثناء عن الاستثناء، وصحة الاستثناء يدل على الاستغراق؛ ولأن الاستثناء بمشيئة الله تعالى، والشرط يتعلق بجميع الجمل المتقدمة، كأن يقول: إني أعطيك درهماً واكسوك يوماً، واصحبك في السفر إن شاء الله تعالى، أو إلا أن يقول كذا، فكذلك الاستثناء المطلق، والجامع بينهما الاشتراك في عدم الاستقلال.

وأما الموضع الثاني:
وهو الكلام في كناية الخصوص

في كناية الخصوص.

فقد اختلفوا في ذكر بعض الجملة عقيب الجملة، هل يخص به العموم أم لا؟ فذهب عامة الفقهاء إلى المنع من ذلك وهو اختياره رضي الله عنه، وذهب بعض الشفعوية إلى التخصيص به.

والمسألة تتعين في صور ثلاث:

واعلم: أن المسألة تتعين في صور ثلاث:

أحدها: أن تتعقب الصفة....

أحدها: أن تتعقب الصفة كقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ...﴾ إلى قوله: ﴿لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق:١]، ومنها: الاستثناء كقوله تعالى: ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٦، ٢٣٧]، ومنها الحكم كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ...﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة:٢٢٧، ٢٢٨].

وجه القول الأول: أن الكناية يجب رجوعها إلى ما تقدم.

وجه القول الأول: أن الكناية يجب رجوعها إلى ما تقدم؛ لأنها إنما تقوم به وهو مفسرها، فليس بعض ما تقدم أحق بها من بعض؛ ولأن الكناية كالاستثناء، فكما لا تقتصر على ما تليه لغير دلالة، كذلك هاهنا.

وجه القول الثاني: أن الواجب حمل الخطاب على حقيقة

وجه القول الثاني: أن الواجب حمل الخطاب على حقيقة، وما هو الظاهر منه إلا لمانع ولا مانع هاهنا؛ لأن من حق المخصص أن يكون منافياً في القدر الذي تناوله، ولا شك أن ذكر بعض ما تناوله لا ينافيه، وأنه وإن ألحق البعض حكماً يخصه لم يعرض لما سواه بإثبات ولا نفي.

وأما الموضع الثالث: في تقدير إضمار[1] ما أظهر في المعطوف عليه في المعطوف

فقد اختلفوا في تخصيص الخطاب المعطوف عليه بتقدير إضمار ما أظهر فيه في المعطوف، فذهب الحنفية إلى التخصيص بما هذا حاله، ومنع منه الشفعوية، ومنشأ الخلاف في أنه هل يقاد المسلم بالذمي أم لا؟ فاستدل أكثر أئمتنا عليهم السلام وأصحاب الشافعي بقوله ﷺ: «ألا لا يقتل مؤمن بكافر»[2]، وهذا عام فدخل تحت عمومه الذمي.

ومنشأ الخلاف في أنه هل يقاد المسلم بالذمي أم لا؟

قال الآخرون: الكافر هاهنا هو الحربي، بدليل قوله: «ولا ذو عهد في عهده»، والمعنى ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي، ونحن نعلم أن الذمي يقاد بالذمي، فعلمنا أنه إنما عنى به الحربي فيجب مثله في المعطوف

قال الآخرون: الكافر هاهنا هو الحربي

---

(١) ومنها: إذا كان الخطاب مركباً من جملتين: أحدهما معطوفة على الأخرى هل يجب إذا ظهر في الأولى شيء أن يضمر في الثانية: إذا لم يظهر أو لا؟ ثم إذا وجب ذلك وكان هذا المضمر في الجملة الثانية مخصصاً بشيء، فهل يجب أن يكون المظهر في الجملة الأولى مخصصاً بذلك الشيء أولا؟ الذي عليه الجمهور، هوان هذا ليس من المخصصات، وأنه لا تخصيص لعموم ما أظهر في الجملة الأولى المعطوف عليها بتقدير الذي خصص به ما أضمر في المعطوف، وهو ما أظهر مع العام المعطوف عليه. ومنهم من يوجب التخصيص بذلك مثال قوله ﷺ: «ألا لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده» فالتقدير عند من أوجب التخصيص هنا، ولا ذو عهد في عهده بكافر، وإنما قدرنا هنا بكافر لتزاوج الجملتان في الحكم؛ لأن حرف العطف يقتضي ذلك.

ابن لقمان: (الكاشف): (٣٣٣، ٣٣٤).

(٢) قال ﷺ: «ألا لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده» خرجه ابن ماجه في (السنن) باب: لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده (٢/ ١٠١) وبرقم (٢١٥٥-٢٦٦٠) والشوكاني في (نيل الأوطار): (٧/ ٧١).

عليه، إذ العطف يقضي باتحاد الفائدة في المعطوف، والمعطوف عليه، ونظير الخبر قول القائل: (لا آكل الفاكهة على الشبع، وآكل الحلوى)، فإنه يجب أن يضمر في الجملة الثانية الشرطية المظهرة في الجملة الأولى يتناسب الكلام وتزدوج الجملتان.

ونظير الخبر قول القائل: (لا آكل الفاكهة على الشبع، وآكل الحلوى).

وجه القول الثاني: أنه لا يجب من الإضمار في المعطوف، إلا ما به يكون الخطاب مستقلاً في الفائدة؛ لأن المحوج إلى إضمار ما كان مظهراً ليس إلا هذا الوجه فمتى تمت الفائدة بإضمار البعض كفى، فنحن نضمر القتل، وهكذا يقال فيما أشبهه.

وبعد فهب أن المضمر كان مظهراً فإنه لا يجب من تخصيص أحد الجملتين تخصيص الأخرى، فإن الخبر لو ورد هكذا: (الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهد بكافر) لكان يجب أن يخص هذه الجملة بما قد ثبت من تكافؤ دماء الذميين، ولا يجب بذلك تخصيص الجملة الأولى؛ إذ لا دلالة تدل على ذلك.

وبعد فهب أن المضمر كان مظهراً فإنه لا يجب من تخصيص أحد الجملتين تخصيص الأخرى

وبعد فإنما كان يجب الإضمار متى فهم العطف وذلك إنما يفهم مهما لم يتحدد من الصفة ما يشعر بالإضراب هاهنا، قد يحدد من الصفة ما يشعر بالإضراب وهو قوله عليه السلام: «ولا ذو عهد في عهده» معناه ما دام معاهداً، إذ لو أراد العطف لقال، ولا ذو عهد فقط، ونظيره قول القائل: لا يدخل السوق ماشياً، ولا المسجد إلا طاهراً؛ فتجدد الوصف منع من العطف.

ونظيره قول القائل: لا يدخل السوق ماشياً، ولا المسجد إلا طاهراً؛ فتجدد الوصف منع من العطف.

وأما الموضع الرابع: وهو ورود الخطاب على سبب خاص[1]

وهـو ورود الخطـاب علـى سـبب خـاص، فالخطاب إما أن يكون مساوياً للسبب، وإما أن يكون أخص، وإما أن يكون أعم منه، وفي هذا خلاف.

فاعلم أن الخطـاب إمـا أن يكـون مـساوياً للـسبب، وإمـا أن يكـون أخص منه، وإما أن يكون أعم منه، وفي هذا اختلفوا:

فمنهم من قال: يقصر على سببه وهو قول بعض الشفعوية، وذهـب الباقون إلى خلافه، والـذي يـدل علـى ذلـك أن الحجـة هـي الخطـاب لا السبب ولا يجوز العدول عن ظاهر الخطاب لغير دلالة.

ومثال المسألة ما روي عنه عليه السلام فيمن اشترى عبداً فاستعمله، ثـم وجـد فيـه عيبـاً فـرده، هـل يلزمـه الكـرى، فقـال ﷺ: «الخـراج بالضمان»[2].

---

(١) فسبب الخطاب هو ما يدعو إلى الخطاب وهو ضربان:
أحدهما: سؤال سائل، وهو مرادنا في هذا الموضع.
والآخر: دنو وقت العبادة، فأما قسمة الخطاب الوارد على سـؤال، فهـي أن الخطـاب الـذي هذا سبيله ضربان:
أحدهما: إحالة على بيان ما تضمنه السؤال، صريح أو غير صريح، نحو ما روي أن صـحابياً سأل الرسول ﷺ عن الكلالة، فقال: «يكفيك آية الصيف».
والآخر: هو نفسه بيان لما تضمنه السؤال من غير إحالة إلى بيان، وذلك ضربان:
أحدهما: لا يستقل بنفسه.
والآخر: مستقل بنفسه، أما الذي لا يستقل، فهو الذي لا يفهم به شيء إذا انفرد على كـل حال، نحو ما روى أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال ﷺ: «أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذن» ونحو أن يقول الإنسان لغيره: تَغَدَّ عندي، فيقـول: لا والله.
ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/ ٣٠٢، ٣٠٣).

(٢) الخراج بالضمان: هذا الحديث أخرجه الترمذي من حديث عائشة رضي الله عنها في البيـوع، باب: ما جاء فيمن يشتري العبد يستغله، ثم يجد به عيباً. وقـال: حـسن صـحيح، وأبـو داود كتاب البيوع، باب: من اشترى عبداً فاستعمله ثـم وجـد بـه عيبـاً (٣٥٠٨) وابـن ماجـه في التجارات، باب: الخراج بالضمان (٢٢٤٢)، والحاكم كتاب البيوع (٢/ ١٥)، وابن حبـان في (صحيحه): (٤٩٢٧).

وربما يحتج المخالف بأن الجواب يجب أن يطابق السؤال، ولن يتم إلا بما يقوله: والجواب أن على صاحب الشرع، تعريف الحكم، ولا حجر عليه في تعريف غيره، وربما قالوا: لو لم يكن السبب معتبراً لجاز تخصيص مورده.

قلنا: كلا؛ لأن ذلك يمنع من مطابقة الجواب للسؤال.

الكلام في التخصيص المنفصل من دلالة الألفاظ، قد يقع باللفظ في نفسه، وقد يرد بكيفية له مخصوصة.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في التخصيص المنفصل من دلالة الألفاظ

فاعلم أن ذلك قد يقع باللفظ في نفسه، وقد يرد بكيفية له مخصوصة، فلنفرد لكل واحد منهما فصلاً.

أما الفصل الأول: فهو يتضمن موضعين:

أحدهما: في تخصيص دلالة بدلالة.

والثاني: في تخصيص دلالة بأمارة. أما الموضع الأول، فاعلم أنه يجوز تخصيص الكتاب[1] بالكتاب، والسنة بالسنة، والكتاب

---

(١) أما تخصيص الكتاب بالكتاب، فإنه إذا جاز أن يبين أنه سبحانه بخطابه العام بعض ما تناوله فقط جاز أن يدلنا على ذلك الكتاب، كما جاز أن يدلنا بالكتاب على غير ذلك من الأحكام، وقد خص الله سبحانه قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[البقرة:٢٣٤]، بقوله:﴿وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[الطلاق:٤]، وخص قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾[البقرة:٢٢١]، بقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[المائدة:٥]، وليس يمنع قول الله سبحانه لنبيه ﷺ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل:٤٤] من أن يبين عز وجل بكلامه ما أنزله إلينا مع أن الله قد وصف كتابه بأن فيه تبياناً لكل شيء في بعضه بياناً لبعض.
أبو الحسين ابصري: (المعتمد): (١/ ٢٤٧، ٢٧٥)

بالسنة[١]، والسنة بالكتاب، والذي يدل على ذلك أنها قد اشتركت في كونها أدلة قاطعة يجب اتباعها ويحرم خلافها، فإذا لم يتم العمل عليها إلا بالتخصيص، وجب التخصيص على ما نبينه من بعد، فمثال الأول آيتا الاعتداد عن الموت، وقوله: ﴿وَلاَ تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾[البقرة:٢٢١]، مع قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾[المائدة:٥]، على الخلاف.

والذي يدل على ذلك أنها قد اشتركت في كونها أدلة قاطعة يجب اتباعها ويحرم خلافها....

ومثال الثاني: النهي عن الصلاة في الأوقات الثلاثة مع قوله: «من نام عن صلاةٍ...»[٢] الخبر.

(١) وأما تخصيص الكتاب بالسنة فجائز، كما يجوز أن تدلنا السنة على غير ذلك من الأحكام، وقد خص النبي ﷺ بقوله: «لا يرث القاتل، ولا يتوارث أهل ملتين» قول الله سبحانه: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[النساء:١١]، وأما تخصيص السنة بالسنة فأكثر من أن يحصى وقد أبى قوم ذلك؛ لأنه نصب ﷺ مبيناً فلم يجز أن تحتاج سنته إلى بيان.

والجواب: أن كونه مبيناً لا يمنع من أن يبين سنته، والكلام في تخصيص العام بالخاص يختلف بحسب المقارنة والتراخي، فإذا بينا جواز وقوع تخصيص الكتاب والسنة بهما على الجملة، فلنبين متى يقع التخصيص بهما، ونذكر في ذلك قسمة يدخل فيها بناء الخاص على العام، ويجوز تخصيص قول الله سبحانه بفعل النبي ﷺ؛ لأنه كقوله في الولاية، ولهذا خصصنا قول الله سبحانه ولهذا خصصنا قول الله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[النور:٢]، برجم النبي ﷺ ماعزاً. ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/ ٢٧٥).

(٢) هذا الحديث رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن، وأحمد عن أبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك مرفوعاً بألفاظ مختلفة.

البخاري مع شرح السندي (١/ ١٢٢) ومسلم (١/ ٤٧٧) وأبو داود (١/ ١٧٥) وابن ماجه (١/ ٢٢٧)، (التيسير شرح الجامع الصغير): (٢/ ٤٤٥) و(فيض القدير): (٦/ ٢٣) و(سنن النسائي): (١/ ٢٣٦) (مسند أحمد): (٣/ ٣١) الدارمي (سنن): (١/ ٢٨٠).

ومثال الثالث: آية المواريث مع قوله ﷺ: «القاتل لا يرث»[(١)].

ومثال آخر آيات السيف مع نهيه ﷺ عن قتل الشيخ الهرم ونحوه.

ومثال الرابع: النهي عن رد المهاجرات ونحوه.

الكلام في جواز تخصيص الكتاب والسنة بأخبار الآحاد، وفي الناس من أبى ذلك مطلقاً. ومنهم من جوزه إذا سبقه غيره.

وأما الموضع الثاني: في الكلام في جواز تخصيص الكتاب والسنة بأخبار الآحاد[(٢)]

وفي الناس من أبى ذلك مطلقاً. ومنهم من جوزه إذا سبقه غيره، وهو عيسى بن أبان[(٣)]، ومنهم من شرط أن يكون الخاص من قبل منفصلاً، والظاهر من قول شيوخنا جوازه في الأعمال خاصة، والذي يدل على ذلك أن المأخوذ علينا امتثال أوامر الله تعالى وأوامر رسوله ﷺ، وكما يجب ذلك مع العلم يجب مع الظن، فإن العقل سوّى بينهما في باب الأعمال والاستجلاب والاستدفاع.

والظاهر من قول شيوخنا جوازه في الأعمال خاصة.

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الفرائض، باب إبطال ميراث القاتل حديث (٢١١١) وأخرجه ابن ماجه في الديات، باب الميراث من الدية حديث (٢٦٤٢).

(٢) يجوز تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ويجري فيه الخلاف السابق كما صرح به القاضي في (التقريب) وإمام الحرمين في (البرهان) وغيرهما، فإنكار من أنكر على البيضاوي ذلك غلط، والخلاف السابق هو خلاف الفقهاء في أخبار الآحاد التي لا تجمع الأمة على العمل بها. قال ابن كج في كتابه: خبر الواحد يخص به ظاهر الكتاب عندنا، إذا كان لم يجمع على تخصيصه كآية الرضاع، فإن اجمع على تخصيه جاز أن يقضي عليه بخبر الواحد فيما عدا ما أجمعوا عليه، كآية السرقة، وذهب قوم إلى أنه لا يجوز. ر: الزركشي: (المحيط): (٤/ ٤٨٨).

(٣) هو: عيسى بن أبان بن صدقة قاضي، وفقيه حنفي تولى قضاء البصرة، وله تصانيف فقهية وأصولية مفيدة، توفي في البصرة، بتاريخ واحد وعشرين ومائتين للهجرة.

ترجمته في :(الأعلام): (٢/ ٧٤٠) القرشي (الجواهر المضيئة): (٨/ ٤٠) الخطيب (تاريخ بغداد): (٨٥٧) و(الفوائد البهية): (٨٥٨).

ومما استدل به ما ذكره في الكتاب، وهو أن الصحابة اتفقت على ذلك وإجماعهم حجة، وإنما قلنا ذلك لما روي في فتح أرض (فارس)، ومناشدة عمر [١]، حتى قال عبد الرحمن [٢]: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير آكلي ذبائحهم ولا ناكحي نسائهم» [٣]، فعملوا على ذلك وخصوا عموم آية السيف؛ لأنهم خصوا عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[النساء:٢٤]، لحديث أبي هريرة: «ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى» [٤]، وخصوا عموم آية المواريث بما

(١) هو الخليفة الثاني، استخلفه أبو بكر الصديق في حياته، قتله أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة بخنجر أوقع فيه ثلاث طعنات، وتوفي أربع بقين من ذي الحجة، وقد اعتدى عليه هذا المجرم الأشر، وهو متجه لصلاة العصر، وكان عمره عند استشهاده خمساً وخمسين سنة.

(التاريخ): (٨/ ٣٩٧) و(الإصابة): (٢/ ٢٨٨) و(أسد الغابة): (٤/ ٥٢) وغيرها من المصادر والمراجع.

(٢) هو: عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة القرشي، أحد العشرة المبشرين بالجنة، أسلم قديماً، وهو معروف في قضية الحكم في كيفية معاملة المجوس. له ترجمة في ابن حجر (تقريب التهذيب): (٤٩٥).

(٣) عن عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله ﷺ بخصوص أخذ الجزية من المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» أخرجه مالك (١/ ٢٧٨) حديث رقم (٤٢) وعبد الرزاق (٦/ ٦٨، ٦٩) وابن أبي شيبة (١٢/ ٢٤٣) والبيهقي (٩/ ١٨٩، ١٩٠).

(٤) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» (صحيح الإرواء): (٦/ ٢٨٦) و(الروض): (١١٧١، ١١٧٦) و(صحيح أبي داود): (١٨٠/ ١٨٠٣) وعن أبي بكر بن أبي موسى، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالها» صحيح بما قبله.

روي: «القاتل لا يرث»[١]، وما دل على وجوب الوصية بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث»[٢]، وربما احتجوا بأن الخبر يورث الظن، فلا يجوز الانتقال به عن دلالة توجب القطع.

وربما احتجوا بأن الخبر يورث الظن، فلا يجوز الانتقال به عن دلالة توجب القطع.

والجواب: أنا لا نسلم سلامة العموم مع خبر من يظن صدقه ونعلم عفافه، وستره؛ لأن الظاهر إنما يبقى سليماً متى لم يعارض بقرينة من لفظ أو حال. وربما احتجوا بخبر فاطمة بنت قيس[٣]، وقول عمر: (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لكلام امرأة...) الخبر.

والجواب: أنه قد روي أنه اتهمها بوهم أو نسيان، فقال: (لا ندري لعلها وهمت أو نسيت) وروي: (صدقت أو كذبت)، ولسنا نقول بلزوم التخصيص بكل خبر، بل إنما يلزم ذلك بخبر يظن صدقه.

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الفرائض، باب إبطال ميراث القاتل، حديث (٢١١١) وأخرجه ابن ماجه في الديات، باب الميراث من الدية، حديث (٢٦٤٢).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، باب ما جاء في الوصية للوارث (٣/ ٢٩٠) في الإمارة، حديث (٢٥١٨) باب كراهة الإمارة. والنسائي في الوصايا، حديث (٣٦٩٧)، باب النهي عن الولاية على مال اليتيم.

(٣) فاطمة بنت قيس بن خالد صحابية من المهاجرات الأُول: لها ترجمة في (الإصابة): (٤/ ٢٧٣).
والحديث عنها هو: أن رسول الله ﷺ لم يفرض لها نفقة، ولا سكنى حين طلقت، وقد رواه مسلم في كتاب الطلاق، ولفظ عمر رضي الله عنه: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت ونسيت كما رواه الإمام أحمد بن حنبل في كتاب العدد. و(الإصابة): (٢/ ٢٧٣).

وأما الفصل الثاني: فالكلام منه يقع في موضعين: أحدهما: في التقييد. والثاني: في البناء

في التقييد والبناء.
إعلم أن المقيد يخص المطلق متى تناولا حكماً واحداً متصلاً كان أو منفصلاً.

أما الموضع الأول: فاعلم أن المقيد[1] يخص المطلق متى تناولا حكماً واحداً متصلاً كان أو منفصلاً، فالأول كقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[النساء:٩٢].

والثاني: كأن يقول عليه السلام: «في الإبل زكاة»، «في الإبل السائمة زكاة»، ولا يخص به متى كان الحكمان مختلفين بلا خلاف، واختلفوا فيما إذا تناولا حكمين غَيرَين جنسهما واحد فمنهم من قال يخص به مطلقاً، ومنهم من أبى ذلك مطلقاً، وعندنا أنه يخص به إذا كان هناك طريقة

(١) اعلم: أن الكلامين إذا قيد الثاني منهما بصفة، فإما أن يكون أحدهما متعلقاً بالآخر، أو لا يكون متعلقاً به، فإن كان متعلقاً به كان الكلام الأول مقيداً بتلك الصفة على حسب ما ذكرناه في رجوع الاستثناء إلى جميع الكلام، وإن لم يكن أحد الكلامين متعلقاً بالآخر سواء كان فيه قريباً أو بعيداً، فإنه لا يخلو حكماهما، إما أن يكونا مختلفين أو غير مختلفين، فمثاله أن نؤمر بالصلاة مطلقاً، ونؤمر بالصيام متتابعاً، فلا شبهة في أنه لا يجب لذلك تقييد الصلوات بالتتابع، وإن كان الكلامان غير مختلفين، نحو أن يكون الحكم عتقاً أو صياماً، فلا يخلو إما أن يكون سبباهما مختلفين أو غير متخلفين، فمثاله العتق في كفارة اليمين، ولا يخلو التقييد بهما، إما أن يكونا أمرين أو نهيين، فإن كانا أمرين، فمثاله أن يقال: إذا حنثتم فاعتقوا رقبة، ويقال في موضع آخر: إذا حنثتم فاعتقوا رقبة مؤمنة، فمتى تركنا ظاهر الأمرين وجب على الحانث عتق رقبتين، إن كان الأمر المتكرر يفيد تكرر المأمور به، وإن علمنا أن العتق في الموضعين واحد غير متكرر وجب تقييده بالأيمان؛ لأن العتق واحد، والأمر المقيد بالإيمان قد اقتضى اشتراطه.

إن قيل: لِمَ قيدتم المطلق لأجل المقيد، ولم تُحملوا الأمر بعتق المؤمنة على الندب لأجل المطلق؟
قيل: لأن الأمر المقيد بصريح الإيمان، وهو أشد اختصاصاً به، فكان الاعتراض به على المطلق أولى؛ لأن الخاص أولى من العام. أبو الحسين: (المعتمد): (١/ ٣١٢).

قياس ظاهرة،ويدل على بطلان القول الأول أن الأصل حمل الخطاب على ظاهر المطلق الشمول فيما يحتمله، والذي يدل على بطلان الثاني: أن القياس أحد طرق الشرع فجاز التخصيص به، وربما احتج الأولون بأن القرآن كالآية الواحدة فيجب تقييد بعضه بالبعض، ولهذا كان معنى قوله تعالى: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾[الأحزاب:٣٥]، أي والذاكرات الله كثيراً.

الثاني: أن القياس أحد طرق الشرع فجاز التخصيص به

والجواب: أن هذا يلزمهم التقييد وإن اختلف الحكمان.

وبعد: فإن عنوا بذلك أن القرآن يفيد فائدة واحدة، ويتوارد على معنى واحد، فهذه جهالة ظاهرة، إذ لا إشكال في تنوع خطابه، وانقسام فوائده بحسبها، ودخول التفاوت في ذلك، وإن عنوا بذلك استواءه في باب الجزالة والبلاغة الرائعة والشرف العظيم، فذلك صحيح، ولكنه لا يدل على موضع الخلاف.

فأما ما ذكروه في الآية، فإنما وجب ذلك لاتصال الكلام، وارتباط بعضه بالبعض، ولسنا نمنع من التقييد على مثل هذا الوجه.

وربما قالوا: إن العلماء قد فهموا من تقييد الشهادة في الطلاق بالعدالة تقييد الشهادة بالعدالة في البيع والرهن وغيرهما.

إن العلماء قد فهموا من تقييد الشهادة في الطلاق بالعدالة تقييد الشهادة بالعدالة في البيع والرهن وغيرهما

والجواب: أن الآية عامة وإنما يصح ما قالوه لو تناولت بظاهرها الشهادة في الطلاق فحسب، وليس الأمر كذلك، فإن اللفظ عام، وروده على سبب خاص، لا يلحقه الخصوص، كما قدمنا.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في البناء:
فاعلم: أن العام والخاص، إما أن يردا معاً أو لا

الكلام في البناء: فاعلم: أن العام والخاص، إما أن يردا معاً أو لا؟ فإن وردا معاً فلا خلاف أن العام، يبنى على الخاص، فيعمل بالخاص، فيما تناوله، وبالعام فيما عداه

فإن وردا معاً فلا خلاف أن العام[1]، يبنى على الخاص، فيعمل بالخاص، فيما تناوله، وبالعام فيما عداه، وإن لم يردا معاً، فإما أن يعلم التاريخ أو يجهل، فإن كان معلوماً فإما أن يكون الخاص متقدماً أو متأخراً؛ فإن كان الخاص هو المتأخر، فلا خلاف أنه يخص به العام المتقدم وإن كان الخاص متقدماً على العام، فعند الشافعي وأصحاب الظاهر أن العموم يخص به أيضاً، ومنهم من جعل العام ناسخاً له، وهو ظاهر مذهب الحنفية، والقاضي، والكرخي، والإمام أبي طالب عليه السلام، وإن كان التاريخ بينهما مجهولاً، فمن يقول بمذهب الشافعي في المسألة يخص العموم كيفما دارت القضية؛ ولأنه إن تأخر أو قارن فهو وفاق، وإن تقدم فقد ذهب الشافعي إلى أنه يخص به ما بعده.

---

(١) اعلم: أنه إذا روي عن النبي ﷺ خبران، خاص وعام، وهما كالمتنافيين، فلا يخلو إما أن نعلم بينهما التاريخ أو لا نعلم، فإن علمنا ذلك، فإما أن نعلم اقتران أحدهما بالآخر، وإما أن نعلم تراخي أحدهما عن الآخر، إما الخاص وإما العام، فإن علمنا اقترانهما، نحو أن يقول النبي ﷺ اقتلوا الكفار، ويقول عقيب ذلك: لا تقتلوا اليهود، أو يقول في الخيل زكاة، ويقول عقيبه: ليس في الذكور من الخيل زكاة.

فالواجب أن يكون الخاص مخصصاً للعام؛ لأن الخاص أقل احتمالاً فيما يتناوله من العام، وأشد تصريحاً به من العام، ولهذا لو قال الرجل لعبده: اشتر لي كل ما في السوق من اللحم، ثم قال بعد ذلك: لا تشتر لحم البقر، فهم منه إخراج لحم البقر من كلامه الأول، إما على سبيل البداء، وإما أنه لم يرده بالعموم؛ ولأن إجراء العام على عمومه يلغي الخاص، واستعمال الخاص وإخراج ما تناوله من العام لا يلغي واحداً منهما، فكان هذا أولى.

أبو الحسين البصري (المعتمد): (١/ ٢٧٦).

ومن يقول بالثاني: يلزمه التوقف إلا أن يظهر وجه يرجح. وذلك كأن يكون الأكثر من السلف عملوا بموجب أحدهما وعابوا على من عمل بموجب الآخر، أو يعتضد أحدهما بطريقة قياس، أو يكون راوي أحدهما أضبط وأورع إلى غير ذلك، فحصل من هذه الجملة صور ثلاث، اثنتان وفاق، وهما حيث يكون الخاص مقارناً[1] أو متأخراً، فإن الواجب فيهما بناء الخاص على العام، لا محالة لوجهين:

ومن يقول بالثاني: يلزمه التوقف إلا أن يظهر وجه يرجح

(١) قال الزركشي في (البحر المحيط): لا فرق بين أن يكون الخاص مقارناً للعام، كما مثلنا، أو يكون العام مقارناً للخاص، كأن يقول: لا زكاة فيما دون خمسة أوسق، ثم يقول عقبه: فيما سقت السماء العشر، وإن جوزنا نسخ الخاص بالعام، فلا يمكن هنا؛ لأن الناسخ شرطه التراخي، وهو ها هنا مقارن، فتعين بناء العام على الخاص.

الثاني: أن يعلم تاريخهما، فالمتأخر إما الخاص وإما العام، وعلى التقديرين، فإما أن يتأخر عن وقت العمل، أو عن وقت الخطاب، فهذه أربعة أقسام:

أحدها: أن يتأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فهاهنا يكون الخاص ناسخاً لذلك القدر الذي تناوله العام وفاقاً، ولا يكون تخصيصاً؛ لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعاً، فيعمل بالعام في بقية الأفراد في المستقبل.

وثانيها: أن يتأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، فهذه مبنية على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جوزه جعل الخاص بياناً للعام، وقضى به عليه، ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه الآخر.

وثالثها: أن يتأخر العام عن وقت العمل بالخاص، فهاهنا يعني العام على الخاص عندنا؛ لأن ما تناوله الخاص متيقن، وما تناوله العام ظاهر مظنون، والمتيقن أولى.

قال الكيا: وهذا أحسن ما علل به.

ورابعها: أن يتأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به، فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ إلا على رأي من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالقاضي عبد الجبار.

الزركشي: (البحر المحيط): (٤/ ٥٤٢، ٥٤٣).

أحدهما: أن الخاص أشد تصريحاً بالحكم، وفهمه به أظهر من فهمه بخطاب شامل له ولغيره، فوجب الأخذ بالدليل الخاص في الموضع الذي تناوله.

والثاني: أن في بناء العام على الخاص في هذه الصورة جمعاً بين فائدتي الخطابين، وعملاً بمقتضى الدليلين

والثاني: أن في بناء العام على الخاص في هذه الصورة جمعاً بين فائدتي الخطابين، وعملاً بمقتضى الدليلين، وفي خلاف ذلك إلغاء لدلالة الخاص بالكلية، وإلحاق لها بالهذر الذي لا فائدة في ذكره، وذلك لا يجوز، ويتحقق الخلاف في الصورة الثالثة، فمن يقول بالأول يحتج بأن الخاص صريح فيما يتناوله، والعام يحتمل التخصيص، فلو نسخنا الخاص المتقدم بالعام المتأخر لكنا قد ألغينا دلالة الخاص، وكلام الحكيم لا يجوز إلغاؤه مع إمكان استعماله، ومن يقول بالثاني: يحتج بأن العام في تناوله الأعيان الكثيرة بمنزلة نصوص كثيرة، يتناول كل واحد منها عيناً من تلك الأعيان، على الانفراد، فإذا تعارض العام والخاص في القدر الذي يتناوله الخاص جرى مجرى خصوصين تعارضا، ولا شبهة في أن على هذا الوجه ينسخ المتقدم منهما بما بعده.

الكلام في التخصيص بالمعنى، أن هذا يحتوي على التخصيص بالعقل، والتقرير، والإجماع، والقياس.

أما الموضع الثاني: وهو الكلام في التخصيص بالمعنى

فاعلم أن هذا يحتوي على التخصيص بالعقل والفعل والتقرير والإجماع والقياس، فلنفرد لكل واحد من ذلك فصلاً فصلاً.

الفصل الأول: والكلام منه يقع في موضعين:

أحدهما: في التخصيص بضرورته، والثاني: في التخصيص بدلالته.

أما الموضع الأول: فاعلم أنه لا خلاف في وجوب التخصيص بضرورة العقل[1]، وإن خالف بعض من لا يرجع إلى تحصيل في دلالة العقل.

أما الموضع الأول: فاعلم أنه لا خلاف في وجوب التخصيص بضرورة العقل

ومثال المسألة قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾[النمل:٢٣]، وقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأحقاف:٢٥]، قوله: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[النحل:٨٩]، والوجه فيما اتفقوا عليه أن الخصوص ليس بأكثر من خروج بعض ما يتناوله ظاهر العموم، ولا شك أن من علم ما قلناه ضرورة من أن الريح لم تدمر كل شيء، وأن القرآن لم يتناول تفصيل كل شيء، لم يمكنه اعتقاد ما يتناوله الظاهر ولا تجويزه أصلاً.

وأما الموضع الثاني: فقد خالف فيه بعضهم، والذي يحجه، هو أن العقل دليل لا يقبل الاحتمال

وأما الموضع الثاني: فقد خالف فيه بعضهم، والذي يحجه، هو أن العقل دليل لا يقبل الاحتمال، واللفظ معرض للاحتمال، فيجب بحكم

(١) كون التخصيص بدليل العقل ضرورياً كان أو نظرياً، فالأول: كتخصيص قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الرعد:١٦]، فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه.

والثاني: كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ...﴾الآية[آل عمران:٩٧]، فإنا نخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب.

قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: ولا خلاف بين أهل العلم في ذلك وقد منع بعضهم التخصيص بالعقل، وهو ظاهر نص الشافعي في الرسالة، فإنه قال في باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام، ويدخله الخصوص، ثم قال الشافعي: قال الله عز وجل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الرعد:١٦]، وذكر قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾[هود:٦]، فهذا عام لا خصوص فيه، فكل شيء من سماء وأرض، وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خالقه، وكل دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها، ومستودعها. ر: الزركشي: (البحر المحيط): (٤/ ٤٧١، ٤٧٢).

المحتمل على ما لا يحتمل، وروده إليه.

مثال المسألة قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]، مع أن الطفل ومن لا عقل له ليس مخلوقاً للعبادة.

اختلفوا في ما إذا ورد عن الرسول قول عام يتناول تحريم أشياء، ثم فعل بعضها

وأما الفصل الثاني: اختلفوا في ما إذا ورد عن الرسول قول عام يتناول تحريم أشياء، ثم فعل بعضها

فمنهم من قال: نخص قوله بفعله، وهو المحكي عن الشافعي، واختيار السيد الإمام أبي طالب عليه السلام، ونصره في الكتاب رضي الله عنه

ومنهم: من قال: إنه عليه السلام مخصوص بفعله والعموم على ظاهره.

وجه القول الأول: أن ما دل على لزوم التأسي به ﷺ قد أجرى أفعاله، وأقواله ﷺ مجرى واحداً.

وجه القول الأول: أن ما دل على لزوم التأسي به ﷺ قد أجرى أفعاله، وأقواله ﷺ مجرى واحداً، فكما لزم تخصيص القول بعضه ببعض فكذلك ما جرى مجراه.

وجه القول الثاني: أن أفعاله ﷺ لا تتعدى إلينا إلا بدليل من الخطاب، والخطاب يتعدى إلينا بنفسه، فلو اعترضنا بفعله الذي لا يتعداه على أقواله التي تتعداه إلينا، لكنا قد أسقطنا ما اقتضى خطابه وجوبه علينا بما لا يقضي سقوطه عنا.

قال رضي الله عنه: ويمكن أن يجاب عنه بأن فعله ﷺ وإن كان مقصوراً عليه

في الأصل، إلا أن الدلالة قد دلت على أن تكليفنا يتعلق بأفعاله ﷺ، حسب تعلقه بأقواله.

إلا أن الدلالة قد دلت على أن تكليفنا يتعلق بأفعاله ﷺ، حسب تعلقه بأقواله.

ومثال المسألة ما روي عن نهيه ﷺ عن استعمال القبلتين بغائط أو بول، وروى ابن عمر[1]: أنه استقبل (بيت المقدس) في العمران لقضاء حاجته.

الفصل الثالث: فيما إذا اقتضى العموم لزوم فعل لجميع المكلفين ثم كف بعضهم عن ذلك الفعل

اختلفوا في ما إذا ورد عن الرسول قول عام يتناول تحريم أشياء، ثم فعل بعضها

فلم ينكره عليه السلام، فعندنا أنه يخص به، والذي يدل عليه أن في خلافه نسبة القبيح إليه عليه السلام، وهو التقرير على المنكر، الذي هو المأخوذ[2] بإنكاره، ولا سيما إذا كان من يتعاطاه مقترناً إليه ومنتحلاً شرعه، وذلك لا يجوز عليه خاصة فيما يتعلق بالشرائع.

---

(١) ابن عمر: (ت٧٣هـ/ ٩٢م) هو: عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أسلم مع أبيه وهو صغير لم يبلغ الحُلُمْ حسب قول الشهرستاني، ولم يشهد بدراً، لصغره، وشهد اليرموك وفتح مصر، وإفريقية، وكان كثير الاتباع لآثار رسول الله ﷺ، وهو لم يشترك في القتال في أي من الفتن التي حدثت، وقد ندم على عدم مشاركته لأمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، وعدم القتال معه، وكان كثير الصدقة.

قال جابر بن عبد الله: ما منا إلا من مالت به الدنيا، ومال بها، ما خلا عمر وابنه عبد الله.

وقال نافع: سمعت ابن عمر وهو ساجد يقول: قد تعلم يا ربي ما يمنعني من مزاحمة قريش على الدنيا إلا خوفك. توفي سنة ثلاث وسبعين للهجرة.

ر: ترجمته في ابن الأثير (أسد الغابة): (٣/ ٢٢٧).

(٢) في (ب): (مأخوذ).

مثل ذلك ما روي أنه كان ينتهي عن النافلة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، ثم رأى قيساً يصلي، فقال: «ما هذه الصلاة؟»، فقال: ركعتا الفجر، فلم ينكر عليه، وقياس المسألة كل ما له سبب خاص.

ثم رأى قيساً يصلي ـ بعد طلوع الشمس ـ فقال: «ما هذه الصلاة؟»، فقال: ركعتا الفجر، فلم ينكر عليه.

وأما الموضع الثاني: الكلام في التخصيص بالمعنى

فاعلم أن هذا يحتوي على التخصيص بالعقل، والفعل، والتقرير والإجماع والقياس فلنفرد لكل واحد من ذلك فصلاً فصلاً.

الفصل الأول: والكلام منه يقع في موضعين:

أحدهما: في التخصيص بضرورته.

والثاني: في التخصيص بدلالته.

في التخصيص بالإجماع ولا خلاف عليه.

الفصل الرابع: في التخصيص بالإجماع[1]، ولا خلاف في ذلك

والدليل على لزوم التخصيص به أنه حجة يجب اتباعها، ويحرم خلافها، فإذا لم يكن العمل عليها إلا بالتخصيص وجب التخصيص، وذكر في مثال المسألة آية الوضوء، واقتضاؤها لزوم الوضوء على كل من قام إلى الصلاة، وتخصيص هذا الظاهر بمن قام وهو متوضٍ بالإجماع.

---

(١) ويجوز تخصيص الكتاب بالإجماع؛ لأنه إذا ثبت كونه حجة جاز أن يدل على كون الكتاب مخصوصاً، وقد خص إجماعهم على أن العبد كالأمة في تنصيف الحد، لآية الجلد.

ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد: (١/ ٢٧٦).

التخصيص بالقياس، وقد اختلفوا فمنهم من منع من ذلك مطلقاً، وهو أبو علي وبعض الفقهاء، ومنهم من جوزه.

الفصل الخامس: التخصيص بالقياس[1]، وقد اختلفوا فمنهم من منع من ذلك مطلقاً

وهو أبو علي وبعض الفقهاء، ومنهم من جوزه (إذا كان القياس جلياً)[2]، ومنهم من جوزه إذا دخله التخصيص بغيره على ما يحكى عن عيسى بن أبان، ومنهم من جوزه مطلقاً وهو اختيار الإمامين الناطق بالحق، والمنصور بالله عليهم السلام، وإليه مال في الكتاب، والذي يدل على ذلك إجماع الصحابة، فإنهم قضوا بتنصيف حد العبد قياساً على الأمة بعلة الرق، واختلفوا في توريث الجد على أقوال، كلها مبنية على القياس، إذ لا نص على شيء منها، وكلها تخص ظاهر آية الكلالة، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾[النساء:١٦٧]. ما ذكره في التخصيص بخبر الواحد مما يرجع إلى

---

(١) إن كان القياس جلياً جاز التخصيص به، وإن كان قياس شبهة أو علة فلا.

وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: القياس إن كان جلياً مثل: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣] جاز التخصيص به بالإجماع، وإن كان واضحاً، وهو المشتمل على جميع معنى الأصل كقياس الربا، فالتخصيص به جائز، في قول عامة أصحابنا إلا طائفة شذت لا يعتد بقولهم، وإن كان خفياً وهو قياس علة الشبهة، فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به، ومنهم من شذ فجوزه.

وقال ابن كج: قياس الأصل، وقياس العلة لا يختلف المذهب أن التخصيص بهما سائغ جائز، وعليه عامة الفقهاء، ومنعه داود.

وأما قياس الشبهة فاختلف فيه أصحابنا على وجهين: ثم نبه على المراد بالتخصيص بالقياس أن ما دخل تحت العموم في اللفظ بين القياس أن ذلك لم يكن داخلاً في اللفظ، لا أنه دخل في المراد، ثم أخرجه القياس؛ لأن ذلك يكون نسخاً ولا يجوز نسخ القرآن بالقياس.

ر: الزركشي: (البحر المحيط): (٤/ ٤٩٢، ٤٩٣).

(٢) ساقطة من (أ)، وتم إكمال الجملة من (ب).

دلالة العقل يعود هاهنا.

وربما احتجوا بأن القياس يفيد الظن، فلا يعترض به على القطع.

وربما احتجوا بأن القياس يفيد الظن، فلا يعترض به على القطع

والجواب: أن هذا قد مضى في التخصيص بخبر الواحد، وربما قالوا: لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به.

والجواب: أنا كنا نجوزه لولا الإجماع، وربما قالوا: إن التخصيص بالقياس يتضمن إبطال الأصل بالفرع.

والجواب: أنا كنا نجوزه لولا الإجماع، وربما قالوا: إن التخصيص بالقياس يتضمن إبطال الأصل بالفرع، وذلك فاسد. والجواب: أن الأصل هو الذي يبنى عليه القياس، فكيف يصح ما قالوه؟ هذا متى عنوا به ما يثبت حكمه بالنص، أو النص الدال على ثبوت الحكم، فإن عنوا ما دل على القياس، فالتخصيص بالقياس امتثال لذلك، الدليل لا أنه يتضمن إبطاله، وإن عنوا به الخطاب في الجملة، فليس كل خطاب أصلاً للقياس، ثم هو لم يبطل ما خصه، بل حقق فائدته.

فصل: وقد ألحق بذلك ما ليس منه، وهو التخصيص بالعادة[1]، ومذهب الراوي[2]:

وقد ألحق بذلك ما ليس منه، وهو التخصيص بالعادة، ومذهب الراوي.

مثال الأول: أن تجري عادة قوم بأكل لحوم الغنم دون السمك، ثم يرد النهي عن أكل اللحوم، فيحمل على ما جرت العادة به، والذي يدل

---

(١) والمختار عند الجمهور أنه لا يخصص العام بالعادة، يعني إذا ورد عام يتناول أنواعاً من المتناولات، والمخاطبون إنما يعتادون نوعاً واحداً مما يتناوله العام يأكلونه، فإنه لا يخصص ذلك العام بالعادة، بأن يكون المراد به ذلك النوع خاصة، مثل أن يقول: حرمت الربا في الطعام، فهذا عام تناول البر وغيره، والمفروض أن عادة المخاطبين يتناول البر فعند الجمهور أن حرمة الربا تعم كل مطعوم؛ لأن المعتبر تناول اللفظ، وعند بعضهم: أن المعتبر تناول العادة، فيختص بالبر، والمختار هو الأول: لأن اللفظ عام لغة وعرفاً.
أما في اللغة فذلك ظاهر، وأما في العرف: فلأن لفظ الطعام لم يطرأ عليه عرف ينقله، إذ المفروض أكلهم البر فقط، ولفظ الطعام باقٍ على عمومه فيجب العمل به حتى يدل دليل على تخصيصه، والأصل عدمه.
وأما إذا فرض أنه قد صار لفظ الطعام حقيقة عرفية في البر كالدابة لذات الأربع فلا عموم فيه حينئذٍ.
أحمد محمد لقمان: (الكاشف): (٣٣٣، ٣٣٤).

(٢) ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة والشيخ أبو عبد الله، وأبو الحسين، وبعض الشافعية، وهو الذي نصره شيخنا رحمه الله، وهو الذي نختاره أن العموم إذا ورد عن النبي ﷺ لا يخص بقول رواته، فلا يكون مؤثراً فيه، ومنهم من ذهب إلى أنه يخص بقول الراوي، وهو المروي عن بعض أصحاب الشافعي، ومنهم من رواه عن الشافعي، إذا كان العموم يحتمل معنيين، فحمله الراوي على أحدهما، كقوله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، فإن راويه وهو عبد الله بن عمر على تفرق الأبدان دون الأقوال، ومثله ما روي عنه ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعاً» فإن راويه هو أبو هريرة كان يوجب غسله ثلاثاً، فخصوا هذا العموم بفعل الراوي، وعندنا أن الراوي إن كان علم قصد النبي ﷺ خصصنا العموم بقوله؛ لأن تحسين الظن به يوجب ذلك كما نقوله في حديث أبي هريرة، وإن لم يعلم قصده بل ظنه، أو استدل عليه لم يخص به العموم، كما نقوله في حديث ابن عمر؛ لأن قول الراوي على هذا الوجه مذهب له، ولا يجب علينا اتباعه في مذهبه، فلا يجوز تخصيص العموم به.
أما أنا لا نخص به العموم، فلأنه على هذا الوجه لا يكون دلالة، وتخصيص العموم بغير دلالة لا يجوز كما تقدم. ر: عبد الله بن حمزة: (صفوة الاختيار): (١٠٠، ١٠١).

على بطلانه أن اعتيادهم لأكل نوع مخصوص من اللحم لم يقصر اللفظ عليه بالتعارف، فيجب أن لا يغير فائدة اللفظ وحقيقته، وبذلك يجابون متى قالوا: أليس لو نهينا عن أكل لحوم الدواب لقصرناه على هذا النوع، فكذلك ما نحن فيه، وذلك لأن عادة الاستعمال هي التي أوجبت القصر لا عادة الأكل.

ومثال الثاني: ما روي من طريق ابن عباس عنه ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه».

ومثال الثاني: ما روي من طريق ابن عباس عنه ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[1]، وكان يقصره على الرجال دون النساء، وقد حكي عن بعضهم التخصيص بما هذا حاله، وحكي عن الشافعي الخلاف في صورة أخرى، وهو أن يحمل اللفظ وجهين، فيحمله الراوي على أحدهما كما روي من طريق أبي هريرة: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعاً»[2]، وكان يحمل ذلك على الاستحباب فيما سوى الثلاث. ومثاله أيضاً: ما روي من طريق ابن عمر: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»[3]، وكان

---

(١) روي هذا الحديث مسنداً إلى ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه». اخرجه أحمد في مسنده، ورواه أبو داود والترمذي والنسائي، وابن ماجه، وهو في كتاب (الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين) لعبد الله بن محمد الصديق الحسني، برقم (٣٦٢٢) (ص٥٥٤).

(٢) «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً» عن عبد الله بن المفضل قال: أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب، ثم قال: ما بالهم وبال الكلاب، ثم رخص في كلب الصيد، وكلب الغنم، وقال: إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات، وعفروه الثامنة في الترب.
وفي رواية يحيى بن سعيد: ورخص في كلب الغنم والصيد والزرع. (مختصر صحيح مسلم) للمنذري حديث رقم (١١٩) (٤١) باب إذا ولغ الكلب.

(٣) عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم =

يحمله على فرقة الأبدان. والذي يدل على صحة ما يذهب إليه شيوخنا هو أن الحجة نفس الخطاب، ومذهب الراوي ليس بحجة فلا يجوز الاعتراض على الحجة ما ليس بحجة.

يتفرقا، وكانا جميعاً فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا، ويخيِّر أحدهما الآخر، فإن خير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن يتبايعا، ولم يترك واحد منهما البيع، فقد وجب البيع»، وعن حكيم بن حزام قال: ذكر رجل لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيوع، فقال رسول الله ﷺ: «من بايعت فقل لا خلابة» وعن حكيم بن حزام عن النبي ﷺ قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محق الله بركة بيعهما» هذه الروايات، وردت في مختصر صحيح مسلم للمنذري، أبواب بيع الخيار، والصدق في البيع والبيان، وباب من يخدع في البيوع، برقم (٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦) (ص٢٥١).

الكلام في المجمل والمبين
هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

أحدها : الكلام في بيان معاني هذه الألفاظ المتداولة في الباب التي هي المجمل والمبين، والبيان، والمُفَصَّل، والمُفَسَّر، والنص، والظاهر، والتأويل.

وثانيها : الكلام فيما يحتاج إلى بيان من طرق الشرع، وما لا يحتاج إلى بيان، والكلام في ما يقع به البيان لما يحتاج إلى البيان، وذكر من يجب أن يتبين له الخطاب، وما يتصل بذلك، ومتى يجب بيان الخطاب؟

وثالثها : الكلام في ما أدخل في المجمل، وليس منه، وفي ما أخرج منه وهو منه.

ورابعها : الكلام في أدلة الخطاب.

الكلام في المجمل والمبين

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

الكلام في المجمل والمبين، يشتمل على اربعة فصول.

احدها: الكلام في بيان معاني هذه الألفاظ المتداولة في الباب، التي هي المجمل، والمبين، والبيان، والمفصل، والمفَسَّر، والنَّصَ، والظَّاهِرُ، والتأويل، وما يتصل بذلك.

وثانيها: الكلام فيما يحتاج إلى بيان من طرق الشرع، وما لا يحتاج إلى بيان، والكلام في ما يقع به البيان لما يحتاج إلى البيان، وذكر من يجب أن يتبين له الخطاب، ومتى يجب بيان الخطاب؟ وما يتصل بذلك.

وثالثها: الكلام فيما أدخل في المجمل وليس منه، وفيما أخرج منه وهو منه.

ورابعها: الكلام في أدلة الخطاب.

أما الفصل الأول: فالمجمل[1] يستعمل في معنيين: أحدهما: اللفظ

---

(١) المجمل: هو اللفظ الذي لا يدل على المعنى المراد منه بنفسه، ولا توجد قرينة لفظية أو حالية تبين المراد منه غالباً، وهو: اللفظ الذي خفي المراد منه، خفاءً لا يرفعه إلا بيان المجمل الذي يعود إليه سبب الإجمال، وللإجمال أسباب عديدة منها: غرابة اللفظ، أي أن يكون اللفظ غريباً على السامع، فيحتاج إلى بيان المتكلم مراده بذلك اللفظ، ومن أسباب الإجمال أيضاً: إرادة الشارع معنى خاصاً من اللفظ مختلفاً عن معناه اللغوي، كأن يريد الشارع بلفظ الصلاة معنى خاصاً مختلفاً عن المعنى المعهود عند العرب قبل الإسلام، وبالتالي فإنه لابد للشارع من بيان مراده من ذلك اللفظ، وربما كان سبب الإجمال كون اللفظ لفظاً مشتركاً بين أكثر من معنى، ولا تكون هنالك قرينة تدل على أحد المعاني، وبالتالي فلا بد للشارع من بيان المعنى =

الواقع على جملة أشياء تكون نسبته إلى أعيانها نسبة واحدة، كقولنا في العقود عشرة، ومائة وألف، ومنه قولهم: أجمل الحساب أي أحفظه بضابط من هذه الضوابط، ولا يمتنع تسمية العموم مجملاً بهذا المعنى، والمعنى الثاني: ما لا يفهم المراد به من لفظه كقوله سبحانه: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[الأنعام:١٤١]، متى تضمن الحوالة على قدر مفروض مخصوص بالشرع لم يرد بعد، وقد قيل هو المتناول لشيء من جملة أشياء، هو متعين في نفسه، واللفظ لا يعينه، ولذلك تفصيل قد ذكرناه في شرح هذا الكتاب.

وأما المبين: فهو يستعمل في معنيين:

وأما المبين[1]: فهو يستعمل في معنيين:

أحدهما: ما يعرف المراد به من لفظه.

أحدهما: ما يعرف المراد به من لفظه.

والثاني: ما كان معناه مبهماً فورد بيانه.

والثاني: ما كان معناه مبهماً فورد بيانه، كقولنا: إن آية الصلاة مبينة. وأما البيان فيستعمل في معنيين، معنى أعم، ومعنى أخص. فالبيان بمعناه الأعم، هو نصب الأدلة، ولهذا يقال بين الله الأحكام إذا عرفها بالأدلة، وهو بالمعنى الأخص الأدلة التي يعلم بها المراد بالخطاب المجمل على التفصيل.

المراد من المعاني المحتملة.

ر: قطب مصطفى سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٣٨٩، ٣٩٠).

(١) المبين: هو ما يعرف المراد منه بظاهر لفظه.

فالأول كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، فإنه يدل على وجوب الصلاة في الجملة دون التفصيل.

والثاني: كأمره ﷺ بالصلاة مفصلة أفعالها، وأذكارها، وقد يستعمل المبين في المجمل، إذا ورد بيانه. عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار).

وأما النص[1]: فما جمع شروطاً ثلاثة: أن يكون كلاماً، وأن يكون متجلياً في إفادته المعنى، وأن يتضمن التصريح في ما يقع عليه بلفظ يخصه.

وأما النص: فما جمع شروطاً ثلاثة.

وأما الظاهر[2]: فهو ما يفهم المراد به من لفظه وهو نقيض المجمل.

وأما الظاهر: فهو ما يفهم المراد به من لفظه وهو نقيض المجمل.

وأما التأويل[3]: فهو صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، أو قصره على بعض حقائقه، وقد يقرب ويبعد، ويصح ويمتنع، وهو في العقليات والسمعيات، ولذلك تفصيل قد ذكرناه في شرح هذا الكتاب.

وأما التأويل: فهو صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه.

---

(١) أما النص: فقد جاء في معجم مصطلحات أصول الفقه: أنه (هو) اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لأجله الكلام، دلالة واضحة تحتمل التخصيص والتأويل احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر مع قبول النسخ في عصر الرسالة (وهناك) النص الجلي وهو اللفظ الذي يدل على معنى لا يحتمل سواه، وذلك بضرورة الوضع اسماً أو حرفاً، ثم يليه النص الخفي وهو اللفظ الذي يدل على معنى لا يحتمل غيره بضرورة النظر، لا بضرورة الوضع، والنص ......من مسالك العلة، وهو أن يذكر دليل من الكتاب أو السنة دال على التعليل بوصف فيه إلى نظر واستدلال. قطب مصطفى سانو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٥٩، ٤٦٠).

(٢) الظاهر: من ظهر الشيء إذا تبين وبرز بعد خفاء. وهو اللفظ الذي يدل على معناه بصيغته من غير توقف على قرينة خارجية مع احتمال التخصيص، والتأويل والنسخ في عهد الرسالة، وهو أحد أنواع الواضح، والواضح: من وضح الأمر إذا بان وظهر، (و) هو اللفظ: الذي يدل على المعنى المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي، ويندرج تحته الظاهر. والنص، والمحكم، والمفسر. قطب مصطفى سانو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٧٢).

(٣) جاء في معجم مصطلحات أصول الفقه تعريف للتأويل حدد بأنه: التفسير ورد الكلام إلى الغاية المطلوبة، وهو يعني: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله على سبيل الظن لدليل دل على ذلك، وهو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، وهو صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي، وذلك لوجود قرينة تقتضي وجوب ذلك الصرف، ويصدق ذلك التأويل على حمل الحقيقة على المجاز، وحمل المشترك على بعض معانيه، وحمل المطلق على المقيد، وحمل العام على الخاص، وحمل الأمر على غير الوجوب، وحمل النهي على غير التحريم. قطب مصطفى سانو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (١١٦).

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في ما يحتاج إلى بيان من طرق الشرع وما لا يحتاج إلى بيان وما يتصل بذلك، فالكلام منه يقع في أربعة مواضع:

في ما يحتاج إلى بيان من طرق الشرع وما لا يحتاج إلى بيان، ويقع في أربعة مواضع.

أحدها: فيما يحتاج إلى بيان وما لا يحتاج إليه.

وثانيها: فيما يقع به البيان لما يحتاج إلى البيان.

وثالثها: فيمن يجب أن يبين له الخطاب.

ورابعها: متى يجب بيان الخطاب.

أما الموضع الأول: فاعلم أن طرق الشرع لا تخلو إما أن تكون خطاباً [1]، أو غير خطاب، فغير الخطاب منها ما طريقه الاستنباط، ومنه

---

(١) الخطاب: هو الكلام، ويتم توجيهه إلى الآخرين للإفهام سواء أكان الإفهام في الحال أم في المستقبل (وهو) الكلام الذي يقصد به إفهام الآخرين، أو من هو متهيئ للفهم، ومنه قولهم: خطاب الشرع، أي كلامه الموجه إلى من هو متهيئ للفهم وهو المكلف البالغ العاقل. وللخطاب أنواع من الدلالات، فهناك خطاب الإخبار. وخطاب التكليف، وخطاب المواجهة، وخطاب الوضع، والخطاب الخفي أو المستور أو المكتوم، وهو اللفظ الذي يدل على المعنى المراد منه دلالة ظاهرة، ولكنه في انطباق معناه على بعض الأفراد، نوع غموض وخفاء تحتاج إزالته إلى نظر وتأمل، وهو اللفظ الذي أشبه معناه، وخفي مراده بعارض خارج عن الصيغة لا ينال إلا بالطلب والتأمل، مثاله قوله ﷺ: «لا يرث القاتل» فإن لفظ القاتل واضح في معناه بين في مرماه، ولا شبهة في أنه ينطبق على القتل خطأ أو تسبباً أو مشاركة أو تحريضاً، فيرى بعض الأصوليين انطباقه على كل قتل عمداً أو شبه عمد أو خطأ، ويرى آخرون انطباقه على القتل مع إرادة العدوان، وترى طائفة ثالثة أنه ينطبق على القتل العمد =

ما ليس طريقه الاستنباط، أما الخطاب فإنه متى كان صريحاً استغنى عن البيان كقوله: ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[الكهف:٤٩]، وما ليس بصريح ضربان:

أما الخطاب فإنه متى كان صريحاً استغنى عن البيان، وما ليس بصريح ضربان:

أحدهما: فيه معنى الأول، والثاني: ليس كذلك.

فالأول: دلالة الفحوى[1]، وهو كالأول في الاستغناء عن البيان.

والثاني: ينقسم إلى ما فيه معنى التعليل، وإلى ما ليس كذلك.

والثاني: ينقسم إلى ما فيه معنى التعليل، وإلى ما ليس كذلك، فالأول كقوله ﷺ في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾[البقرة:٢٤٧]، في تعليل الزعامة بالبسطة في العلم والجسم، فيلزم من ذلك قصرها على أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا عارض، وما هذا حاله لا يحتاج إلى بيان، والذي ليس فيه معنى التعليل ينقسم إلى ما

دون غيره، فالخفاء في هذا الحديث ليس في أصل اللفظ، و إنما هو من ناحية تطبيقه على الحوادث، وسؤال هذا الخفاء غالباً بمراعاة مقاصد الشريعة وتحري المصالح العامة تضييقاً أو توسعة. قطب مصطفى سانو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (١٩٧، ١٩٨).

(١) فحوى الخطاب وهو: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، مثاله قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه﴾[الزلزلة:٧، ٨] فإذا كانت رؤية ذرة خير أو شر ممكنة، فإن رؤية ما هو أكبر من الذرة من باب أولى.

لحن الخطاب: وهو أن يكون المسكوت عنه مساوياً لحكم المنطوق به، مثاله: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[النساء:١٠]، فإذا كان أكل مال اليتيم حراماً فإن إحراقه أو تبديده هو الآخر حرام، لاشتراك الأكل والإحراق في تفويت استفادة اليتامى من أموالهم. قطب مصطفى سانو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٢٠٥، ٢٠٦).

يلحق بهذه الأقسام، في الاستغناء عن بيان، وإلى ما هو مفتقر إلى البيان.

فالأول: ضروب منها: دلالة اللحن، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤]، المعنى فأفطر فعدة من أيام أخر.

فالأول: ضروب منها: دلالة اللحن، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

وثانيها: دلالة الخطاب على وجوب ما لا يتم الواجب إلا به.

وثالثها: دلالته على قبح ما منع منه.

ورابعها: دلالته على قبح ما قرب من القبيح.

وخامسها: دلالته على ندب ما قرب من المندوب.

وسادسها: دلالته على كراهة ما بعد منه.

وسابعها: دلالته على إباحة ما لا يتم المباح إلا به، وقد فصلنا ذلك في موضعه مع شرح هذا الكتاب. ويلحق بهذه الأقسام أن يتناول الخطاب بظاهره معنى قد علم أنه ليس بمراد، ويكون قد استعمل مجازاً في غيره فيعلم أنه المراد وقد ذكر في مثاله سؤال القرية.

وأما الضرب الثاني: وهو ما يفتقر[1] إلى البيان، فهو ما غير وضعه

وأما الضرب الثاني: وهو ما يفتقر إلى البيان، فهو ما غير وضعه طريان العرف الشرعي، إما بنقل وإما بقصر الخطاب على بعض ما كان يحتمله.

(١) فأما الخطاب الذي يحتاج إلى بيان وقد يختل بيانه على السامع فضربان:

أحدهما: يحتاج إلى بيان لوضع اللغة. والآخر: لا لوضع اللغة، والأول ضربان:

أحدهما: أن يكون الكلام مفيداً لشيء ما، لا تفيد صفته نحو قول الله سبحانه: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾، فإن اسم الحق يفيد شيئاً ما له صفة، ولا يفيد تلك الصفة بعينها فاحتجنا إلى بيانها.

والآخر: أن يكون موضوعاً لشيء على صفة ولشيء آخر على صفة أخرى، وليس بموضع لهما معاً، بل يفيد كل واحد منهما على انفراده، وهو الاسم المشترك، كاسم (القرء) وذلك =

طريان العرف الشرعي، إما بنقل وإما بقصر الخطاب على بعض ما كان يحتمله، فالذي غير وضعه بالنقل يحتاج إلى بيان بحدد الوضع كاسم الصلاة والزكاة، والصوم، ولسنا نوجب ملازمة البيان قبل حصول وقت الحاجة، وإنما الذي قصدناه التفرقة بين ما يحتاج في نفسه إلى بيان، وما يستغني عنه. والذي غير وضعه بالقصر ضربان: وهما العام المخصوص، والمطلق المنسوخ.

ألا ترى أنا لو خلينا والظاهر لأجرينا اللفظ على ظاهره، وما وضع لإفادته من إطلاق وتعميم، فمتى كان غرضه سبحانه خلاف الظاهر لم يكن بد من ورود ما يبينه، فهذه طريقة القول في ذلك.

وأما الموضع الثاني: وهو فيما به يقع البيان لما يحتاج إلى البيان، فهي طرق الشرع وأدلته.

وأما الموضع الثاني: وهو فيما[1] به يقع البيان لما يحتاج إلى البيان،

أنه موضوع للطهر، ويفيد فيه صفة، وهو كونه طهراً وهو موضوع للحيض، ويفيد فيه أنه حيض، فقد أفاد كل واحدة من الصفتين غير أنه يفيدها على البدل، فاحتجنا فيه إلى بيان.

فأما الذي يحتاج إلى بيان لا لوضع اللغة، فهو ما كان غير مجمل، إلا أنه قد استعمل لا لما وضع له، والآخر أن يكون قد استعمل في غير ما وضع له أصلاً، أما الأول فكالعام المخصوص، والمطلق المنسوخ. والعام المخصوص ضربان:

أحدهما: أن يكون قد علمنا ما خص منه بعينه.

والآخر: أن لا نعلم ذلك بعينه فما علمناه بعينه فإنا قبل العلم به لمحتاج إلى بيان ما لم يُرَدْ منا دون ما أريد، وإذا علمنا ما لم يُرَدْ منا بعينه استغنينا عن البيان. ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/ ٣٢٢، ٣٢٣).

(١) اعلم أن بيانها يكون بكل ما يقع التبيين به، وهو ضربان:

أحدهما: تكون دلالته بالمواضعة، والآخر: لا بالمواضعة، أما الأول فالكلام والعقد، والكتابة، والبيان بالكلام فأكثر من أن يحصى، وقد بين النبي ﷺ بما كتب إلى عماله في الصدقات، وبين الله تعالى لملائكته بما كتبه في اللوح المحفوظ.

=

فهي طرق الشرع وأدلته، والدليل ضربان: دليل بالوضع، ودليل ليس كذلك، فالأول الكلام والكتابة، كما بين الله للملائكة بالكتاب في اللوح المحفوظ، وكما بين ﷺ بكتابته الصدقات إلى السعاة، والثاني ضربان:

فالأول ينقسم إلى ما يكون طريقه الاستنباط، وإلى ما ليس كذلك، فالأول القياس والثاني الأفعال، والتقريرات

أحدهما: يتبع المواضعة، والثاني: تتبعه المواضعة. فالأول ينقسم إلى ما يكون طريقه الاستنباط، وإلى ما ليس كذلك، فالأول القياس والثاني الأفعال، والتقريرات، وما يتبعه المواضعة هو الإشارة، وقد بين صاحب الشرع ﷺ بالإشارة حين قال: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأمسك واحداً»[1].

ولنتكلم من هذه الجملة في ثلاثة مواضع:

أحدها: في جواز البيان بالفعل والتقرير.

وثانيها: فيما إذا اجتمع القول والفعل.

وأما الضرب الآخر، فضربان:
أحدهما: تتبعه المواضعة، فالأول هو الإشارة؛ لأن المواضعة على الكلام إنما تكون بالإشارة، وقد بين النبي ﷺ بالإشارة حين قال: «الشهر هكذا وهكذا»، وأشار بيديه.
والثاني ضربان: أحدهما: أمارة القياس، والآخر: الأفعال، وأما أمارة القياس فهي كيفية ثبوت الحكم من نحو ثبوته عند صفة ونفيه عند نفيها، وهذا إنما يثبت بالخطاب، وأما الأفعال فإنها تتعلق بما هي بيان له بالقول: نحو أن يقول النبي ﷺ هذا الفصل بيان لهذه الآية، ويقول: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وقال بعض الناس: إن الأفعال لا تكون بياناً. ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/ ٣٣٧، ٣٣٨).

(١) ورد هذا الحديث في أمالي أبي طالب: بلفظ حدثنا أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: هجر رسول الله ﷺ نساءه شهراً وكان يكون في العلو، ويكن في السفل فنزل النهي في تسع وعشرين ليلة فقال رجل: يا رسول الله مكثت تسعاً وعشرين ليلة، فقال رسول الله ﷺ: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا بأصابع يديه وقبض في الثالث إبهامه». (تيسير المطالب في أمالي أبي طالب): (٤٦٣).

وثالثها: في حكم البيان باعتبار ما يبينه.

أما الموضع الأول: ففيه فصلان:

أما الأول: في البيان بالفعل، فقد اختلفوا في ذلك

أما الأول: في البيان بالفعل، فقد اختلفوا في ذلك، فمنهم من أجاز البيان بالفعل، وهو قول الجمهور، وحكي عن أبي بكر الدقاق[1] خلافه، والذي يدل على الأول أن الصحابة أجمعت على الرجوع إلى أفعال النبي ﷺ في بيان الأحكام، كما رجعت إلى أقواله.

الا ترى أنهم لما اختلفوا في الإيلاج من غير إنزال هل يوجب الغسل أم لا؟ سألوا أزواج النبي ﷺ.

الا ترى أنهم لما اختلفوا في الإيلاج من غير إنزال هل يوجب الغسل أم لا؟ سألوا أزواج النبي ﷺ فأخبرن أن النبي ﷺ كان يغتسل منه، فاتفقوا عند ذلك على وجوبه؛ ولأن فعله حجة كقوله: ويصح أن يكون كاشفاً عن معنى الخطاب، ولهذا قال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[2] فأحالنا على أفعاله في بيان المجمل من الصلاة، فلولا أن البيان يقع بالأفعال لما أحالنا عليها.

فإن قيل: وما المجمل الذي بينه غسله ﷺ؟

(١) الدقاق (ت٣٩٢هـ/ ١٠٠١م) هو: أبو بكر محمد بن محمد البغدادي المعروف بابن الدقاق، ولد عام ست وثلاثمائة للهجرة، ومات عام اثنتين وتسعين وثلاثمائة للهجرة أيضاً، كان الدقاق فقيهاً أصولياً، وله شرح المختصر، وكان قد ولي القضاء بكرخ بغداد.
ترجمته في الشيرازي (طبقات الفقهاء): (١٢٦).

(٢) من حديث مالك بن الحويرث، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم (٦٠٠٨) ومسلم، كتاب المساجد، باب من أحق بالإمامة (٦٧٤).
وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة (٥٨٩)، وأحمد في (مسنده): (٣/ ٤٣٦)، والنسائي، كتاب الأذان، باب اجتزاء المرء بأذان غيره (٢/ ٩) والبيهقي في سننه (٢/ ١٧) وابن حبان في (صحيحه): (١٦٥٨).

قلنا: لفظ الجنب، فإنه وإن كان ظاهراً في موضع الوفاق، فليس ظاهراً في الإيلاج من غير إنزال، فمتى أفاد الخطاب مجموع الأمرين، فلا بد من قرينة تشعر بما لا يدل عليه الظاهر، لما بينا من أن الذي يحوج إلى البيان هو النقل والقصر وهذا نوع نقل.

قلنا: لفظ الجنب، فإنه وإن كان ظاهراً في موضع الوفاق، فليس ظاهراً في الإيلاج من غير إنزال.

وأما الفصل الثاني: في التقرير، فمثاله أن يرى النبي ﷺ إنساناً يصلي ويفعل أفعالاً في الصلاة ولا ينهاه عنها فإنه يدل على جوازها،إذ لو لم تكن كذلك لكان ﷺ قد ترك ما يجب من النهي عما يفسدها فثبت أن التقرير بيان.

وأما الموضع الثاني: فيما إذا اجتمع القول والفعل، فاعلم أنه لا يخلو إما أن يتنافى حكم البيان بهما أم لا؟

وأما الموضع الثاني: فيما إذا اجتمع [1] القول والفعل، فاعلم أنه لا يخلو إما أن يتنافى حكم البيان بهما أم لا؟ فإن لم يتناف فإما أن يعلم تقديم أحدهما على الآخر أو لا؟ فإن علم ذلك كان الأول هو البيان،

---

(١) اعلم: أن هذا الباب يتضمن مسألتين:
أحدهما: أن يقال: إذا كان القول بياناً، والفعل بياناً فأيهما أكشف؟ والجواب: أن الفعل أكشف؛ لأنه ينبئ عن صفة المبين مشاهدة، والقول: إخبار عن صفته، وليس الخبر كالعيان.
والأخرى: أن يرد بعد الآية المجملة فعل، وقول يحتمل أن يكون كل واحد منهما بياناً لها، فيقال: أيهما قصد به البيان؟ والجواب: أنه ليس يخلو، إما أن يتنافى حكم البيانين أو لا يتنافى فإن لم يتناف فضربان:
أحدهما: علم تقدم أحدهما على الآخر، فيكون المتقدم هو الذي قصد به البيان المبتدأ؛ لأن البيان لا يتأخر، ... المتأخر تأكيداً للبيان، والآخر لا يفهم تقدم أحدهما على الآخر، فيجوز في كل واحد منهما أن يكون هو المتقدم، وهو الذي قصد به البيان ابتداءً، وإن يتنافى حكمها، فمثاله آية الحج، وقوله ﷺ: «من قرن حجاً إلى عمرته فليطف لهما طوافاً واحداً وسعياً واحداً» وروي أنه ﷺ قرن فطاف طوافين، وسعى سعيين فإن كان قوله هو البيان، فالطواف الثاني غير واجب، وإن كان فعله هو البيان، فالطواف الثاني واجب، فمتى علمنا تقدم أحدهما، كان هو البيان. أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/ ٣٩٩، ٣٤٠).

والثاني مؤكد له، وإن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، فإما أن يعلم وجودهما معاً أو لا، فإن علم وجودهما معاً فالكل بيان، وإن لم يعلم ذلك كان كل واحد منهما بياناً لمن جهل التقدم، والأول بيان لمن شهد مجلسه ﷺ فيعلم بالمتقدم الحكم والمتأخر تأكيد له، وإن تنافى حكماهما لم يخل إما أن يعلم تقدم أحدهما على الآخر أو لا يعلم، فإن علم تقدم أحدهما على الآخر، كان هو البيان، لاسيما عند من يمنع من تأخير البيان، ومتى تأخر القول، فلا بد أن يقال: إنه بيان حالة وروده، وناسخ حكم ما قبله، وكذلك متى كان المتأخر هو الفعل وفيه نظر، وإن جهل المتقدم منهما بعينه فالفعل لا يخلو إما أن يعلقه لفظ، أو قرينة حال، أو لا، فإن عري عن ذلك فالقول أولى؛ لأنه يدل صفة ما أجمله الخطاب قبله، والفعل لا ظاهر له، وإن كان كذلك فهو موضع ترجيح، إذ قد صار لكل واحد منهما من العلية والاختصاص بالمجمل ما أوجب التسوية إلا بطريقة ترجيح، ومثاله ما روي: «من قرن حجاً إلى عمرة طاف لهما طوافاً واحداً وسعى سعياً واحداً»، وقد روي: ظاهراً أنه ﷺ قرن فطاف طوافين وسعى سعيين وهذا من فعله ﷺ أشهر وأظهر، ولقائل أن يقول: لا معنى للفعل المجرد عن شيء يعقله بالخطاب من لفظ أو قرينة حال فيجب أن يجنب القسمة إذ هو فضل غير محتاج إليه.

فإن علم تقدم أحدهما على الآخر، كان هو البيان، لاسيما عند من يمنع من تأخير البيان

ومثاله ما روي: «من قرن حجاً إلى عمرة طاف لهما طوافاً واحداً وسعى سعياً واحداً، وسعى سعيين، وهذا من فعله ﷺ أشهر، وأظهر.

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في حكم البيان، فقد اختلفوا في أنه هل يجب أن يكون كالمبين[1] في الجلاء والظهور، أم لا؟ فالمحكي عن أبي

---

(١) هذا الباب يشتمل على شيئين:
أحدهما: هل البيان كالمبين في القوة؟ والآخر: هل هو كالمبين في حكمه أم لا؟ أما الأول، فقال الشيخ أبو الحسين: إن المبين إذا كان لفظاً معلوماً، وجب كون بيانه مثله، وإلا لم يقبل، ولهذا لم =

الحسين ما ذكرناه، ولذلك منع من كون خبر الأوساق مبيناً لآية الزكاة، وذهب الجمهور إلى خلافه، والذي يدل على ذلك ما قدمنا من جواز التخصيص بالقياس، وخبر الواحد، فاعتبر المسألة به؛ ولأن الذي يفيده بيان المجمل ليس إلا زيادة حكم أو نقصان حكم، باعتبار الخبر العام، ومتى فرضنا العام بياناً لآية الزكاة، لا أن يكون خبر الأوساق هو البيان، فقد أفاد زيادة حكمه باعتبار خبر الأوساق، ولا شك أن كل ذلك لا يمتنع الأخذ فيه بخبر الواحد، والقياس فإن الزيادة ابتداء حكم بالشرع، فجاز إثباتها بخبر الواحد والقياس المظنون، كما في غير ذلك، والنقصان تخصيص عموم، وقد بينا جواز ذلك بخبر الواحد، والقياس المستوفيين لشرائطهما، إلا أن في هذا الوجه ضعفاً، لأنه يشعر بأن خبر السعي احادي، وليس كذلك. وبعد فليس يستمر فيما ثبت أصله بدليل قاطع ثبوت فرعه بمثله، فإن في فروع أحكام الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، ما لا يحصى كثرة من المسائل، التي طريقها الاجتهاد، وإن كانت الأصول معلومة قطعاً، واستدل رضي الله عنه في الكتاب بأن القياس، وخبر الواحد، دليلان، شرعيان، يجب العمل بهما، مجرى الآية، والسنة المتواترة. ولهذا تفصيل قد ذكرناه في موضعه من شرح هذا الكتاب.

فالحكي عن أبي الحسين ما ذكرناه، ولذلك منع من كون خبر الأوساق مبيناً لآية الزكاة.

ولا شك أن كل ذلك لا يمتنع الأخذ فيه بخبر الواحد، والقياس فإن الزيادة ابتداء حكم بالشرع، فجاز إثباتها بخبر الواحد والقياس المظنون، كما في غير ذلك.

وإن كانت الأصول معلومة قطعاً، واستدل رضي الله عنه في الكتاب بأن القياس، وخبر الواحد، دليلان، شرعيان.

يقبل خبر الأوساق مع قول النبي ﷺ «فيما سقت السماء العشر» والصحيح أنه يجوز أن يكون البيان والمبين دليلين معلومين، ويجوز أن يكونا أمارتين،ويجوز أن يكون المبين معلوماً، وبيانه مظنوناً، كما جاز في تخصيص القرآن بخبر الواحد؛ لأنه لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك.

وأما الآخر وهو هل إذا كان المبين واجباً كان البيان كذلك وقد قال قوم بذلك، فإن أراد بذلك أنه إذا كان المبين واجباً فبيانه بيان لصفة شيء واجب فصحيح، وإن أراد بذلك أنه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح؛ لأن البيان إنما يتضمن صفة المبين. أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/ ٣٤٠).

وأما الموضع الثالث في من يجب أن يبين له الخطاب(١)

في من يجب أن يبين له الخطاب.

فاعلم أن الخطاب إما أن يكون مجملاً لا يفهم المراد به من لفظه رأساً، وإما أن يكون عموماً مخصوصاً، لا إجمال فيه، وكنا نتمكن من فهم ما أريد به منا، لكنا نتجاوزه إلى ما لم يرد منا، وكل ذلك يجب بيانه على

وإما أن يكون عموماً مخصوصاً، لا إجمال فيه، وكنا نتمكن من فهم ما أريد به منا

---

(١) فيمن يجب أن يبين له المراد بالخطاب وفيمن لا يجب أن يبين. اعلم أن أصل الأمر إذا تناول أفعالاً من جماعة فإنه يجوز أن يريد المتكلم جميعهم، ويجوز أن يريد بعضهم، ويجوز أن يريد جميع تلك الأفعال، ويجوز أن يريد بعضها دون بعض. فإذا صدر من الله سبحانه ما ظاهره الأمر بأفعال ولم يدل الأمر على مراده من تلك الأفعال كان ذلك ضربان: أحدهما: أن يكون الاسم المتناول الأفعال مجملاً كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ والآخر: يكون الاسم ينبئ عن صفتها، لكنه عام أريد بعضه كقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ وهو لا يريد بعضهم، ويجب في كلا الضربين أن يبين الله تعالى مراده لمن أراد أن يفهم الخطاب، دون من لم يُرد أن يفهمه. وأما من لم يرد أن يفهم الخطاب، فإنما لم يجب أن يبين له المراد لأنه لا وجه لوجوب بيان المراد إلا كونه تمكيناً مما أريد من فهم الخطاب وما ليس له وجه وجوب فليس بواجب. فالذين أراد الله سبحانه منهم فهم خطابه ضربان: أحدهما: أراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب، إن كان ما تضمنه الكتاب فعلاً. والآخر: لم يرد منهم فعل ما تضمنه والأولون هم العلماء. قد أراد الله سبحانه أن يفهم مراده بآية الصلاة وأن يفعلها والآخرون هم العلماء في أحكام الحيض، قد أريد منهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب. والذين لم يرد الله سبحانه أن يفعلوا ما تضمنه الخطاب ويفهموا مراده ولم يوجب عليهم ذلك ضربان: فالأولون هم أمتنا مع الكتب السالفة، لأن الله سبحانه ما أراد أن يفهموا مراده بها، ولا أن يفعلوا مقتضاها. والآخرون هم النساء في أحكام الحيض لأن الله سبحانه أراد منهن التزام أحكام الحيض بشرط أن يفتيهن المفتي، وجعل الله لهن سبيلاً إلى ذلك بما علمنه من دين النبي صلى الله عليه من وجوب الرجوع إلى العلماء أو لم يُرَد منهن على سبيل الإيجاب فهم المراد بالخطاب لأنه لم يوجب عليها سماع أخبار الحيض، فضلاً عن الفحص عن بيان مجملها، وتخصيص عامها. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١:٣٥٨ و ٣٥٩.

وفق ما أرادهُ المكلف الحكيم سبحانه.

فالأول: لنقف على مراده بالخطاب الذي لولا البيان لم يكن لنقف منه على فائدة.

الثاني: لكيلا نتجاوز ما أريد منا إلى ما ليس مراداً منا، وبالجملة فالذي يبين له الخطاب هو من أريد منه فهم الخطاب، سواء كان عليه تكليف فيما يتناوله أولاً، بل كان عليه أن يعلم وعلى غيره أن يعلم ويعمل أيضاً.

فالأول: كالصلاة التي يتناول تكليفها الرجال والنساء.

والثاني: كمسائل الحيض والنفاس، التي يجب فهم الخطاب، لتعريف النساء ما يلزمهن في ذلك، وإن كان لا ينفك ما هذا حاله أيضاً من تكليف معه للرجال، وقد ذكر أبو الحسين في ذلك تفصيلاً غير مجمل أوردناه وتكلمنا عليه في شرح هذا الكتاب.

وبالجملة فالذي يبين له الخطاب هو من أريد منه فهم الخطاب

فالأول: كالصلاة التي يتناول تكليفها الرجال والنساء.

والثاني: كمسائل الحيض والنفاس التي يجب فهم الخطاب.

وأما الموضع الرابع في وقت بيان الخطاب[1]

وأما الموضع الرابع في وقت بيان الخطاب، فاعلم أنه لا خلاف، أن تأخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة لا يجوز، لأنه يتضمن تكليف ما لا يعلم، وذلك قبيح.

فاعلم أنه لا خلاف، أن تأخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة لا يجوز، لأنه يتضمن تكليف ما لا يعلم، وذلك قبيح. وكذلك فلا خلاف أنَّ تأخير التبيين ممكن لأن المكلف قد لا يفعل ما يلزمه من تفهم الخطاب، واختلفوا في تأخر البيان عن وقت الخطاب، فمنهم من قال يجوز في المجمل، والعموم، إلى وقت الحاجة، وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية، واختاره الشريف المرتضى[2]. ومنهم: من قال يجوز تأخير

(١) في تأخير البيان عن وقت الخطاب ذهب بعض الحنفية، وبعض الشافعية إلى جواز تأخير بيان المجمل والعموم، عن وقت الخطاب، ومن الفقهاء من اختار تأخير بيان المجمل، دون بيان العموم، وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن رحمه الله، ومنهم من اختار تأخير بيان الأمر دون الخبر. ومنع شيخانا أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة من تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب أمراً كان أو خبراً وأجازوا تأخير بيان النسخ. واعلم أن تأخير البيان ينقسم أقساماً تختلف الأدلة عليها والشبه الواردة فيها على كل قسم على انفراده فنقول: إن الخطاب الذي يحتاج إلى بيان ضربان أحدهما: أنه ظاهر قد استعمل في خلافه، والثاني: لا ظاهر له، كالأسماء المشتركة. والأول ينقسم أقساماً منها: تأخير بيان التخصيص ومنها: تأخير بيان النسخ، ومنها: تأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع. ومنها: النكرة إذا أريد به شيء معين، وكل هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها بل لابد أن يبين الخطاب الوارد فيها، إما بياناً مفصلاً أو مجملاً. وأما ما لا ظاهر له فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب، والكلام يقع في ثلاثة مواضع، أحدها: تأخير بيان ماله ظاهر، وقد استعمل في خلاف، والآخر في جواز كون بيان ذلك مجملاً والآخر في جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له. ر:أبو الحسين البصري:المعتمد ١:٣٤٢ و ٣٤٣.

(٢) الشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) هو: علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق – الشريف المرتضى، شقيق الشريف الرضي. كان لقب الشريف المرتضى علم الهدى، وكان متكلماً وفقيهاً أصولياً، ومفسراً، وأديباً، وشاعراً. ولد في شهر رجب من عام (٣٥٥هـ) خمسة وخمسين وثلاثمائة للهجرة. وبعد وفاة والده نقيب الطالبيين قام بأعباء النقابة وخلفه بعد وفاته على هذا =

بيان المجمل وامتنع من ذلك في العموم وسائر ما يصح معرفة المراد به بظاهره كالمطلق المنسوخ، وهو قول أبي الحسن وجماعة من الشافعية وإليه ذهب أبو الحسين البصري، وإن كان التصريح بذلك في المطلق المنسوخ لأبي الحسين خاصة[1] ومنهم من[2] منع منه في الأخبار، وجوزه[3] في الأوامر . ومنهم من منع من ذلك في المجمل، والعموم، والأمر والخبر، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم والقاضي واعتمده الإمام السيد أبي طالب وهو قول أهل الظاهر: وجوزه إمامنا المنصور بالله بشرطين: أحدهما: أن ينبه الله تعالى المكلف على أنه يبين له وقت الحاجة، والثاني أن يكون الفعل الواجب بالخطاب من قبيل المتراخي ولا فرق في ذلك بين العموم، والمجمل، والأمر، والخبر، واختياره رضي الله عنه ما يقوله أبو الحسن، وأبو الحسين: ووجهه أن ماله ظاهر، يفهم منه المراد كالعموم المخصوص، والمطلق والمنسوخ، واسم النكرة متى أريد به بعض معين، وغير ذلك رقماً يكون حقيقة في معنى وأريد به معنى آخر، متجوزاً به لو تراخى بيانه لكان المكلف مغرى بالقبيح، ومدفوعاً إلى اعتقاد الجهل، لأن ما يقرر من أن الغرض بالخطاب، هو الوقوف على فهم معناه، يدعو إلى ذلك، وإلا التحق بالهذر من القول: وذلك لا يجوز، ولأنا لو جوزنا

ومنهم من منع منه في الأخبار، وجوزه في الأوامر

ووجهه أن ماله ظاهر، يفهم منه المراد كالعموم المخصوص، والمطلق والمنسوخ، واسم النكرة متى أريد به بعض معين.

المنصب الرفيع أخوه الشريف الرضي إلى أن وافاه الأجل. من تصانيفه: إيقاظ البشر في القضاء والقدر: غرر الفرائد ودرر القلائد في المحاضرات: ديوان شعر: الذخيرة في الأصل، الشافي في الإمامة: ر: مصادر ترجمته في: الزركلي: الأعلام وفي معجم المؤلفين: لكحالة:٧:٨١-٨٢.ابن خلكان وفيات الأعيان:١:٤٧٨. ابن كثير: البداية والنهاية: ١٢-٥٣. الذهبي: العبر: ٣:١٨٥

(١) في ب: لأبي الحسين البصري.

(٢) في ب: ومنهم من منع من ذلك.

(٣) في ب: أجازه.

تراخي البيان فيما هذا حاله، لجوزنا أن يراد بالبيان غير ظاهره ويتراخى بيانه، وذلك باطل. فأما المجمل الذي لا تقف منه على فائدة حال وروده، فلسنا مدفوعين معه إلى اعتقاده جهلاً، ومتى اعتقدناه فقد أتينا من نفوسنا لا من الخطاب، فجاز تأخر البيان إلى وقت الحاجة إذ لا دلالة تدل على خلافه.

فأما المجمل الذي لا تقف منه على فائدة حال وروده، فلسنا مدفوعين معه إلى اعتقاده جهلاً

ووجه آخر، وهو أن يلزم على ذلك القول بجواز تأخر بيان البيان، بأن يكون مصروفاً عن ظاهره، ومنقولاً لإفادة غيره حتى لا يعمل عليه أصلاً.

ووجه يختاره أبو علي، وأبو هاشم، هو أن الخطاب المجمل لا يوقف على معناه ولا يمكن العمل عليه فأشبه خطاب العربي بالزنجية، وهذا بعيد. فإن المجمل يوقف على معناه جملة فأين هو عما لا يوقف منه على جملة ولا تفصيل.

أبو علي، وأبو هاشم، هو أن الخطاب المجمل لا يوقف على معناه ولا يمكن العمل عليه فأشبه خطاب العربي بالزنجية.

ووجه ما يختاره مخصص الخبر بالمنع أن الكلام إنما يفيد ما يفيده لوضعه فإذا تجرد عموم الخبر عن بيان يخصه كان كذباً. والجواب: أن مجرد الوضع لا يكفي في الفائدة بل يعلم بالقصد ما كان خبراً.

ووجه ما يختاره إمامنا المنصور بالله عليه السلام أن الإشعار بوقت الحاجة مع تأخره يدعو المكلف إلى التماسك لاسيما وشاهد حال الشرع أن لا عموم في الأكثر إلا وقد خص. وهذا يجيء على ما يختاره أبو الحسين وشيخنا أبو محمد رضي الله عنه في نسخ ما قيد بتأبيد.

فصل: واتصل بذلك الكلام في ثلاثة مواضع

أحدها: أنه يجوز أن يسمع المكلف العام المخصوص[1] بدليل سمعي، وإن لم يسمع ما خصه

أحدها: أنه يجوز أن يسمع المكلف العام المخصوص بدليل سمعي، وإن لم يسمع ما خصه.

وثانيها: بيان جواز تعارض العمومين وحكمه.

وثالثها: الكلام في القدر المأخوذ على المكلف في طلب دليل الخصوص.

---

(١) جواز إسماع المكلف العام دون المخصوص

منع أبو الهذيل وأبو علي رحمهما الله من أن يسمع الحكيم خطابه العام المكلف من دون أن يسمعه ما يدل من جهة السمع على تخصيصه وما لا يشغله عن سماع العام حتى يسمع الخاص معه. وأجاز أن يسمعه العام المخصوص بأدلة العقل. وأن يعلم السامع أن في أداة العقل ما يدل على تخصيصه. وأجاز أبو إسحاق النظام، وأبو هاشم رحمهما الله أن يسمعه العام من دون أن يعرف الخاص، سواءً كان ما يدل على تخصيصه دليلاً عقلياً أو سمعياً وهو ظاهر مذهب الفقهاء والدليل على ذلك أن العموم المخصوص يمكن المكلف اعتقاد تخصيصه إذا سمع بالدليل المخصص كما يمكنه ذلك إذا لم يسمع به، فجاز إسماعه العام وعن تكلف اعتقاد تخصيصه في الحالين، لأنه فيهما متمكن مما كلف، إن قيل: ولم زعمتم أنه يمكنه اعتقاد التخصيص إذا لم يسمع المخصص ؟ قيل: لأن الله سبحانه يخطر بباله جواز كون المخصص في الشرع فيشعره بذلك فيجوزه، وإذا جوزه وجب عليه طلبه كما يلزمه المعرفة عندما يخاف بالخاطر. وإذا طلب المخصص ظفر به. فإذا نظر فيه اعتقد التخصيص وبمثل هذه الطريقة يعلم التخصيص إذا كان المخصص دليلاً عقلياً إن قيل دلالة العقل حاضرة عند السامع للعموم، فأمكنه العلم بالتخصيص، وليس كذلك المخصص السمعي، إذا لم يسمعه. قيل: لا فرق بينهما، لأن كثيراً من المذاهب لا يشعر الإنسان بأن عليها دليلاً عقلياً.

أما الموضع الأول: فهو الذي استقر عليه مذهب أبي هاشم، وبه قال القاضي والإمام المنصور بالله عليه السلام، وشيخه رحمه الله

أما الموضع الأول: فهو الذي استقر عليه مذهب أبي هاشم، وبه قال القاضي والإمام المنصور بالله عليه السلام، وشيخه رحمه الله.

وهو المحكي عن الشيخ أبي إسحاق النظّام[1]: ومنع من ذلك أبو الهذيل[2]، وأبو علي: ووجههما في ذلك أن المكلف يكون مدفوعاً إلى اعتقاد الجهل وإلا عدّ أنه قبيح. وهذا يبطل بما يخصه دلالة العقل. وقد قصر الناظر في استدراكه بنظره فكما أنه مأتي من جهة نفسه، كذلك حاله متى قصر في البحث عن خصوصات السمع.

وربما قالا الواجب إتباع المعلوم من الأدلة عقلاً، وسمعاً، وترك التطلب لما سوى ذلك. ولهذا لو لم يبعث إلينا رسول لكان الواجب علينا الأخذ بما يقضي به العقل دون قطع المفاوز عن بعثة نبي لم تقرع مسامعنا دعوته. وهذا يعود عليهم فيه ما قدمنا إنما من جواز اعتقاده موجب اللفظ العام. وترك النظر فيما يخصه من أدلة العقول، ولئن قالوا بالخاطر،

---

(١) هو من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وهو يسمى إبراهيم بن سيار النظام أبو القاسم هو من أهل البصرة: قال المرتضى، وهو مولى، وقال أبو عبيدة: ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله، فإني امتحنته فقلت له: ما عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر. ويقول ابن المرتضى عنه: روي أنه كان لا يقرأ ولا يكتب وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار، والأخبار واختلاف الناس في الفتيا. ويكفي النظام أن الجاحظ من تلامذته ر: ترجمته في: ابن المرتضى: المنية والأمل (ص: ١٦٠) حيث وضعه في الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، و هو وأبو الهذيل العلاف.

(٢) أبو الهذيل (ت ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م) هو: محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول البغدادي أبو الهذيل، من عيون الاعتزال عده كتاب المقالات من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة كان أبو الهذيل يلقب (بالعلاف) لأن داره بالبصرة كانت في حي العلافين، وكان أبو الهذيل مناظراً جدلاً، له مناظرات مع الثنوية، والمجوس وغيره. ذكر أبو الحسين الخياط أنه ولد سنة إحدى وثلاثين ومائة. أما ابن المرتضى فقد ذكر أنه توفي أيام المتوكل العباسي سنة خمس وثلاثين ومائتين: ر: ابن المرتضى: المنية والأمل: (ص: ١٥٦-١٥٧) وما بعدها.

فهو قولنا: فإن علم السامع للخطاب بكثرة استعمال العموم في الخصوص لغةً وشرعاً، وعرفاً، يشعره بمثل ذلك فيما يكون بصدده. وربما قالوا لو جاز ذلك في الخصوص المنفصل لجاز في المتصل كالاستثناء، وهذا كما ترى باطل، إذ من حق الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه. إلا ما لا يعتد به من قطع نفس أو بلع ريق.

ولئن قالوا بالخاطر، فهو قولنا: فإن علم السامع للخطاب بكثرة استعمال العموم في الخصوص لغةً وشرعاً.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في جواز تعارض العمومين[1]

الكلام في جواز تعارض العمومين.

فبالاتفاق لا يجوز ذلك فيما يجب الوصول فيه إلى العلم لأنه يتضمن تكليف مالا يعلم. ولأنه يوجب قلب دليل العقل وليس كذلك، بل الواجب الرد إلى دليل العقل دون معارضة، ويجوز ذلك بما طريقه الظن، من باب الأعمال ، ثم اختلفوا هل يجوز على حد لا يظهر ترجيح أم لا، واختلف من جوز ذلك فمنهم من قال بالطرح لهما والتماس غيرهما وهو اختيار السيد أبي طالب: وفيهم من قال بالتخيير وبه قال القاضي: وقد ضجع شيخنا أبو محمد رضي الله عنه في هذه المسألة ثم ما إلى يختاره

الواجب الرد إلى دليل العقل دون معارضة

---

(١) لا يجوز تعارض العمومين فيما يجب المصير فيه إلى العلم عند الجمهور فأما في الاجتهاديات فيجوز ويرجع إلى القرينة والترجيح، وإنما الخلاف في أنه هل يجوز ورودهما على حد لا يظهر بينهما ترجيح أم لا؟ على ما يأتي بيانه في باب الأخبار إن شاء الله تعالى: فمن جوز ورودهما على وجه لا يظهر بينهما ترجيح اختلفوا، فمنهم من قال يطرحان: ويلغى حكمها، وحكى شيخنا رحمه الله اختيار السيد أبي طالب عليه السلام وجماعة من الفقهاء ومنهم من قال: يكون المكلف مخيراً في العمل بأيهما شاء وهو قول قاضي القضاة ومن طابقه، وعمدتهم أن العمل بالأخبار واجب ما أمكن فإذا لم يمكن العمل إلا على وجه التخيير لأن لا يلغي كلام الحكيم سبحانه مع إمكان استعماله وهذا القول لا يستقيم على ما نختاره، وقد كان شيخنا رحمه الله صرح به على وجه الاعتراض، فالواجب عندنا فيهما إذا وردا على وجه لا يظهر بينهما ترجيح أن يطرحا ويلغى حكمهما. ر: عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: (ص: ١٣٥ و ١٣٦).

أبو الحسين، من المنع من تكافؤهما بالكلية وإنما قلنا ذلك لأنا لو قدرنا تعارض العمومين في باب الحقوق والمعاملات لم يخل الحاكم إما أن يقضي لكل واحد من الخصمين بكل واحد من الظاهرين، وذلك محال، وإما أن يقضي لأحدهما دون الآخر مع استواء الظاهرين عنده وهذا هو الحيف والميل عن طريقة العدل والإنصاف وذلك باطل بالإجماع، وأما أن يلغيهما معاً فلابد أن يرجع إلى طريقة أخرى، يعلق عليها الحكم لأحد الخصمين ثم تعتضد تلك الطريقة بأحد الظاهرين ضرورة وفي ذلك ظهور الرجحان.

ولئن قالوا بالخاطر، فهو قولنا: فإن علم السامع للخطاب بكثرة استعمال العموم في الخصوص لغةً وشرعاً.

الكلام في جواز تعارض العمومين.

الواجب الرد إلى دليل العقل دون معارضة

وأما الموضع الثالث: وهو فيما أخذ على المكلف في طلب الدليل الخاص، فاعلم أنه لا يخلو إما أن يرد في علم، أو عمل

وهو فيما أخذ على المكلف في طلب الدليل الخاص، فاعلم أنه لا يخلو إما أن يرد في علم، أو عمل.

فإن ورد في العلم فالواجب عرضه على قضية العقل، فإن كان له قضية غير مشروطة منافية وجب تخصيصه، بذلك، وإلا وجب إجراؤه على الظاهر. مهما لم يعلم مخصصه سمعاً من فوره وحينه، وإن كان من باب الأعمال، فالواجب أن ينتهي في التماس المخصص إلى حد يغلب في الظن فقده. وهناك نُجريه على الظاهر، وذلك بأن يكون مستظهراً بمعرفة الكتب المروية في الحديث، أو يكون ممن يكثر ملازمته لصاحب الشرع ﷺ ممن يكون على عهده.

فإن قيل: وما الذي يكون من باب العلم؟

قلنا: ما ورد مورد الخبر ولا عمل فيه كعمومات الوعيد، أو كان العمل فيه يتصل بالعلم كالحج، والصلاة، وغيرهما.

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام فيما أدخل في المجمل وليس منه، وفيما أخرج منه وهو منه فهو يتضمن موضعين بحسب هذه العقدة.

أما الموضع الأول ففيه مسائل:

فيما أدخل في المجمل وليس منه، وفيما أخرج منه وهو منه، والموضع الأول فيه مسائل.

الأولى: في تعليق المدح والذم في الفعل على الفعل أو الفاعل. زعم بعض من تكلم في أصول الفقه أنه مجمل، وعند الجمهور أنه يصح التعليق به، والذي يدل على ذلك أن الذم على ترك الفعل آكد في الدلالة على وجوبه من الأمر به، والذم على فعله آكد في الدلالة على قبحه من النهي عنه، إذ لا يحسن الذم في الشقين معاً إلا على هذا الوجه، ومثال المسألة آية الكنز ونحوها.

المسألة الثانية: في لفظ الجمع المنكر، زعم بعضهم أنه مجمل، والجمهور على خلافه، والذي يدل أنه يصح امتثاله بأن يعتمد أقل ما يحتمله. وما هذا حاله فليس بمجمل. وصحة استفهام المخاطب لا يمنع من ذلك فإنه قد يريد به المبالغة في الوقوف على غرضه تأكيداً، ويجوز أن يذهل، ويسهو، فسيحضر بذلك باله، فإذا صدر عن حكيم كفى بمجرده، ومثال المسألة للتقريب قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾[النساء: ٣٤]، إذ لم يتناول تحديد القدر، ووصفه وإن كان قد جاء في السنة تحديده.

المسألة الثالثة: في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[المائدة: ٦]،

قال بعضهم: إنها مجملة، والذي يدل على أنها ليست بمجملة، أنه يصح امتثال الأمر بالمسح. فإن الباء تقتضي إلصاق الفعل بالمفعول به، إذ هي موضوعة لذلك فالظاهر وجوب تعميم المسح فيما يسمى رأساً. وقال القاضي: هذا صحيح، من حيث اللغة دون التعارف فإنه يصح أن يقول امسح يدك بالمنديل، ولا يختم كله، ولقائل أن يقول إن قرينة الحال وهي رفع الأمر صرفنا عن الظاهر، وما هذه حاله فليس بعرف مستقل.

قال بعضهم: إنها مجملة، والذي يدل على أنها ليست بمجملة، أنه يصح امتثال الأمر بالمسح

المسألة الرابعة: فيما أدخل عليه حرف النفي[1] كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[2] ذهب أبو عبد الله وشيخه الكرخي: في جماعة الحنفية إلى أنه مجمل. وذهب شيوخنا إلى خلافه، وهو الصحيح، والذي يدل عليه أن صاحب الشرع متى نفى الفعل إلا على شرط أو صفة أفاد هذا النفي أن ما عُري عن ذلك الشرط وتلك الصفة ليس

المسألة الرابعة: فيما ادخل عليه حرف النفي كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

---

(١) اختلف أهل العلم في قول النبي ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» «ولا صلاة إلا بطهور»، وما شاكله مما يدخل عليه حرف النفي فذهب كثير من الحنفية إلى أن التعلق بظاهره لا يصح، وأنه من باب المجمل وحكاه شيخنا رحمه الله تعالى عن الشيخين أبي عبدالله وأبي الحسن فإذا اقتضى نفي الوجود فقد علم خلافه وأن المعلوم يوجد من دون الفاتحة ومن دون الوضوء وإن اقتضى نفي الأحكام فهي تنقسم إلى أحكام الدنيا وأحكام الآخرة وحمله على الجميع لا يصح لاتفاق الجميع في الاحتمال، وكان شيخنا رحمه الله يعتمد ما ذهب إليه القاضي، وظاهر المذهب وهو الذي نختاره. ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار ١١٨– ١١٩.

(٢) لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وعن أبي هريرة، ورد هذا الحديث بلفظ: «من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج» وقد أخرجه أحمد، ومسلم، وأبو داوود، والترمذي وابن حبان، والدارقطني، والحاكم، والبيهقي، وينظر في تخريج الحديث: تلخيص الحبير: ١:٢٣١ . برقم ٣٤٤. والابتهاج: (ص: ١٢٢) وتحفة الطالب (ص: ٣١٠) والمعتبر: (ص: ١٧٩).

بواقع شرعاً، فلا يعتد به، وصار النفي هاهنا في معنى الإثبات، فكأنه قال كل صلاة شرعية تتضمن الفاتحة. فأما قول أبي عبد الله: إنه ليس بأن يحمل على نفي الأجر، أولى من الفضيلة، والكمال، فبعيدٌ لأن الإجزاء هو الظاهر، فكان أولى، ولأن الفضيلة ترتفع بارتفاعه، وإن لم يردها بالخطاب ولأن اللفظ قد يراد به كلا معنييه كما قدمنا.

المسألة الخامسة: في العموم المخصوص، قال عيسى بن أبان: بأي دليلٍ خص، وعلى أي وجه خص، صار مجملاً.

المسألة الخامسة: في العموم المخصوص[1]، قال عيسى بن أبان: بأي دليلٍ خص، وعلى أي وجه خص، صار مجملاً، وقال الشافعي وكثير من الفقهاء وبعض شيوخنا بعكسه. قال الكرخي وابن شجاع[2]: إن خص بدليل متصل صح التعليق به وإن كان منفصلاً صار مجملاً.

وقال أبو الحسين: إن خرج قدر معلوم فله ظاهر وإلا فلا.

وقال أبو الحسين: إن خرج قدر معلوم فله ظاهر وإلا فلا. وهو الذي

---

(١) اختلف أهل العلم في العموم إذا خص هل يصير مجملاً؟ فمنهم من ذهب إلى أنه يصير مجملاً بأي دليل خص وعلى أي وجه خص. وحكاه شيخنا رحمه الله عن عيسى بن أبان، ومنهم من قال: لا يصير مجملاً بأي دليل وعلى اي وجه خص وحكاه عن الفقهاء وعن الحاكم، ومنهم من قال إذا خص بدليل متصل لم يصر مجملاً وإن خص بدليل منفصل صار مجملاً. وحكاه عن محمد بن شجاع وأبي الحسن، ومنهم من قال: إن أخرج الدليل بعضاً معلوماً حتى يكون -من قال: إن أخرج الدليل بعضاً معلوماً حتى يكون- الباقي معلوما فليس بمجمل، وإن اخرج بعضا مجهولاً حتى يبقى الباقي مجهولاً، فهو مجمل، وحكاه عن الشيخ أبي الحسين البصري، وهو الذي كان رحمه الله يختاره. ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ١٢١ و ١٢٢.

(٢) محمد بن شجاع الثلجي (ت: ٢٦٦هـ/ ٨٨٠م) هو: محمد بن شجاع الثلجي فقيه حنفي مقتدر وفاته كانت في سنة ستة وستين ومائتين هجرية، ر: ترجمته في: حاجي خليفة: كشف الظنون: ٦:١٧ الذهبي: تذكرة الحفاظ: ٢:١٨٤ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٩:٢٢٠ الذهبي ميزان الاعتدال: ٣:٧١ .

اختاره شيخنا أبو محمد رضي الله عنه. والذي يدل على ذلك أن المخرج متى كان معلوماً أمكن الامتثال فيما بقي كمن يخرج من عشرة، خمسة. وكقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ متى خرج الكتابيون، ولسنا نعني بالمجمل إلا عكس ذلك وهو ما أخرج منه بعض مجهول كقوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾[المائدة:١] لو يرد بيان، ونحو قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[النساء:٤٨].

في التحريم والتحليل المعلقين بالأعيان.

المسألة السادسة: في التحريم والتحليل المعلقين بالأعيان، ذهب الجمهور إلى أنه يصح التعليق به، وذهب بعض الحنفية إلى أنه مجمل. والذي يدل على صحة ما قلناه وجهان:

أحدهما: أن تعليق الحكم بهذه الأعيان في العرف يفيد ما يفيده التعليق بالأفعال كقول القائل: حرمت عليك طعامي، وداري، وفرسي، ونحو ذلك.

ظاهر لفظ السنة وعمل المسلمين، والسنة كقوله ﷺ: «لعن الله اليهود حرمت....

والوجه الثاني: ظاهر لفظ السنة وعمل المسلمين، والسنة كقوله ﷺ: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها» فذمهم على ترك العمل بما يفيده مطلق التحريم، وإن علق بالعين، وأما عمل المسلمين فإنهم يفهمون من الآيات التي علقت التحليل، والتحريم، بالأعيان، ما يفهمونه من الأفعال. وبهذا يبطل قولهم: إن الخطاب ورد بالأعيان، وليست معدودةً لنا، فإن العرف قد علقه بالفعل كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[يوسف: ٨٢].

حكى عن أئمة الزيدية التعلق بقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات».

المسألة السابعة: حكى رضي الله عنه عن أئمة الزيدية التعلق بقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات»[1] وحكى عن نفر من الفقهاء والمتكلمين خلافه قال السيد الإمام أبو طالب عليه السلام: إنما يصح بطريقة الاعتبار. وقال المنصور بالله عليه السلام: له ظاهر يتعلق به، فالذي يدل على صحة ما قلناه أن المفهوم من هذا الخطاب أن لا عمل إلا بالنية شرعاً. لأنه ﷺ بعث لتعريف الشرع، ومتى لم يقع شرعاً فليس بصحيح، وذلك ما نروم، وأصحاب الاعتبار يقولون: إذا بطل أن يكون غرضه ﷺ الصورة لاستعنا بها، عن النية، بقي أن يكون أراد الحكم، وما يعتل به المانعون، لذلك مبني على أن اللفظ المشترك مجمل وقد سلف القول فيه.

المسألة الثامنة: في قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

المسألة الثامنة: في قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[2] عندنا أنه يصح التعلق به في رفع المأثم، والحكم، إلا ما خص بدليل.

ظاهر لفظ السنة وعمل المسلمين، والسنة كقوله ﷺ: «لعن الله اليهود حرمت....

---

(١) اختلف أهل العلم في قول النبي ﷺ: «الأعمال بالنيات» وما جرى مجراه مما يقع على الموجودات، فمنهم من قال: إنه مجمل لا يصح التعلق بظاهره، وهو قول جماعة من الحنفية والشافعية، سوى المحكي عن أبي بكر الرازي وهو المروي عن أبي الحسين، ونصره الشيخ أبو عبدالله ومنهم من ذهب إلى أن له ظاهراً يصح التعلق به فيخرج عن باب الإجمال وهو المروي عن بعض الشافعية ، وحكاه شيخنا رحمه الله عن آبائنا عليهم السلام وهو ظاهر المذهب. ر: عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: ١٣٤و١٣٥.

(٢) ينظر في تخريج هذا الحديث: تلخيص الحبير: ١:٢٨٢ والمقاصد الحسنة للسخاوي: ص ٢٢٩: وفيض القدير: ٢:٢١٩ وقد أسنده الصديقي إلى أبي القاسم الفضل بن جعفر التميمي، عن ابن عباس رضي الله عنهما عن الرسول ﷺ. وأخرجه البخاري في بدء الوحي: ١:١٥ رقم (١) ومسلم في الإمارة ٣:١٥١٥. وأبو داود: ٢:٢٦٢: رقم: ٢٢١٠.

والذي يدل عليه أن الخطأ والنسيان، نفسه لم يرفع، فبقي حكمه، وهو محتمل لرفع المأثم، وحكم الشرع، فوجب حمله على الكل. ويخرج عن هذا الاعتبار كثير من الأحكام للإجماع ثم على تفريع بعض أصحابنا خاصة الجانب، والمفطر، في شهر رمضان، وبعض الجناية، وموضعه الفروع.

والذي يدل عليه أن الخطأ والنسيان، نفسه لم يرفع، فبقي حكمه، وهو محتمل لرفع المأثم، وحكم الشرع.

المسألة التاسعة: ذهب بعض الشفعوية إلى أنه يصح التعلق بقوله سبحانه: ﴿وَلاَ تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾[البقرة: ٢٧٦] [1]، والاستدلال به على رفع الإجزاء في الرقبة الكافرة، وقال المنصور بالله عليه السلام: لا ظاهر له لأنه يستعمل في الأصل في ما ينفر عنه الطبع ويستعمل في الأنجاس ويستعمل في الشرير من الحيوان، وأعلم أن هذا نهي يقتضي قبح المنهي عنه لا محالة، والكلام في أن النهي يقتضي الفساد قد مضى فاعتبر به.

ذهب بعض الشفعوية إلى أنه يصح التعلق بقوله سبحانه: ﴿وَلاَ تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾.

المسألة العاشرة: في اللفظ المشترك متى تجرد عن قرينةٍ خاصةٍ وقد تقدم في صدر الكتاب.

---

(١) ومما أخرج أصحاب الشافعي من هذا الباب - أي المجمل والمبين - قوله تعالى: ﴿ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون﴾[البقرة: ٢٦٧]: واستدلوا من ظاهره على أن عتق الرقبة الكافرة في كفارة الظهار لا تجزي، والذي يدل على إلحاق هذه الآية بباب المجمل أن المراد على التعيين [لا] يعلم من ظاهرها كما قدمنا لأن الخبيث في لغة العرب يستعمل فيما تنفر منه الطباع وتكرهه النفس واستعمل في النجس، والقذر، ويستعمل في الشرير من الحيوان، فالظاهر له كما ترى، فبطل ما قالوه: ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ١١٦.

فيما أخرج من المجمل وهو منه قول بعض الشفعوية في الصلاة على النبي ﷺ في التشهد أنه مستفاد من قوله سبحانه: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.

المسألة الحادية عشر: فيما أخرج من المجمل وهو منه قول بعض الشفعوية في الصلاة على النبي ﷺ في التشهد أنه مستفاد من قوله سبحانه: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وقد بينا أن اسم الصلاة منقول فلا يصح ما قالوه.

المسألة الثانية عشر: فيما أخرجوه قوله ﷺ: «من رعف في صلاته فليتوضأ»[1] أن المراد به غسل اليد فقط. والذي يدل على فساده أن لفظ الوضوء صار مقصوراً بالشرع على غسل ومسح لأعضاء مخصوصة بنية مخصوصة. والأولى أن لا تعد هاتان المسألتان هذا المعد، فإنهما من باب ما استدل به على مالا يفيده بل يفيده غيره، فأيرد ذلك عن المجمل.

وأما الفصل الرابع: في أدلة الخطاب فهي عشرة منازل.

وأما الفصل الرابع: في أدلة الخطاب فهي عشرة منازل: المطلق، والاسم المشتق، والوصف الذي يطرأ، ويزول، والوصف المتدارك، والذي يرد بياناً لمجمل. والشرط، وإنما، والعدد، والغاية، والنطق بالمستثنى دون المستثنى منه

وقد اختلفوا ففي الناس من قال بها أجمع وفي الناس من نفاها والأقرب التوسط.

---

(١) قال رسول الله ﷺ: «من أصابه قيء أو رعاف، أو قلس، أو مذي فلينصرف ليتوضأ، ثم ليبني على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم». هذا الحديث مروي عن عائشة رضي الله عنها. وقد أخرجه ابن ماجه: ج: ١: ص ٨٣٩. ومثله أورده صاحب جواهر الآثار، والأحاديث المستخرجة من لجة البحر الزخار، في باب نواقض الوضوء: ج ٢: ٨٨.

مثال الأول: أكرم زيداً. والثاني: أكرم زيداً الطويل. والثالث: أكرم داخل الدار. والرابع: أكرم داخل الدار اللابس البياض. والخامس: «في سائمة الغنم زكاة». والسادس: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاَتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾[الطلاق:٦]، والسابع: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾[التوبة:٦٠]، والثامن: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[النور:٤]، والتاسع: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[البقرة:٢٢٢]، مأخوذ به في القطعيات والظنيات، وبينهما هذه الوسائط، فالغاية، والشرط، وإنما، والعدد، أظهر مما قبلها ثم الغاية والعدد أظهر مما يليهما. وجملة الأمر أن دليل الخطاب، إما أن يكون في جانب النقل أو لا يكون، فإن كان فلا يخلو المنقول، إما أن يكون عقلياً، أو شرعياً، فإن لم يكن في جانب النقل فهو مؤكد بلا مرية لما يثبت من حكم العقل أو الشرع، مثاله: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[النور:٤]، إذ ما زاد ممنوع بحكم العقل، وقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[النساء:٤٣]، فإن بطلان التيمم مع الماء معلوم شرعاً. وإن كان ناقلاً عن حكم الشرع جاز بما يتجلى كالمرتبة العاشرة، ولم يجز بما يدق ويغمض، لاسيما مع التراخي، وسواء كان في باب الظن، أو الاعتقاد. فأما التخصيص فجائز في سائر الأعمال دون الاعتقاد.

مثال الأول: أكرم زيداً. والثاني: أكرم زيداً الطويل. والثالث: أكرم داخل الدار. والرابع: أكرم داخل الدار اللابس البياض.

فهذه نكتة شريفة مجمجمتها أفكار النظار، وتطارحتها أيدي النقاد، فتأملها شافياً، والذي يدل على أن تعليق الحكم بالاسم والوصف، لا يدل على أن ما عداه بخلافه، قطعاً أنه لو أفاده لم يخل إما أن يفيده بصيغته

أو بمعناه: والأول: باطل، إذ لم يعرض له بذكر، والثاني: باطل. فإنه يمكن أن يكون خصه بالوصف لكونه أدخل في غرضه أو لكونه موضع اللبس دون غيره، أو لأنه أظهر، وأبين من غيره، إلى غير ذلك، فمتى احتمل هذه الوجوه، فلا وجه للقطع على نفي الحكم عما عداه، وبعد فكان يجب أن يعد مناقضاً متى أثبت الحكم في غيره، وبعد فكان يجب ألا يحسن الإخبار بكون زيد في الدار، إلا بعد القطع على أن عمراً، ليس فيها، ويدل على أن النطق بالمستثنى دون المستثنى منه، يوجب إثبات الحكم في المستثنى، لأن حقيقة الاستثناء، هو أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته. فإن كان نفياً كان إثباتاً، وإن كان إثباتاً كان الاستثناء نفياً. ولا يتم إلا على هذا الوجه، ويدل على أن الغاية ترفع الحكم عما وراءها، ما قد ثبت من كونها بالوضع طرفاً فلو لم تكن رافعة لما بعدها لكانت وسطاً، ولأنها في معنى الاستثناء، إذ لا فرق بين قول القائل: اقعد حتى آتيك، أو إلا أن آتيك، ويدل على أن الصفة والشرط وإنما، والعدد في بيان المجمل ترفع الحكم فيما سوى ذلك الغرض بالكلام هو الإفهام بالصريح مرة، وبالعهد أخرى. وورود الخطاب مورد البيان كالعهد، فيكون المكلف مُغْرى باعتقاد رفع الحكم عما سوى الوصف، والإغراء باعتقاد الجهل، قبيح، فيلزم القطع على نفيه عما عداه، فأما ما خرج عن ذلك فالأظهر أنه في موطن الظنون، والأعمال، وهذا راجع إلى ما يقوى للمجتهد، ولا يدخل القطع ولا النسخ فيه بحال، فهذا ما يتحصل في أدلة الخطاب. والله الهادي.

الكلام في الناسخ والمنسوخ
هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

أحدها : في لفظ النسخ، وبيان معناه، وفائدته، لغة وشرعاً، والكلام في جواز النسخ، وما يتصل بذلك.

وثانيها : الكلام في شروط النسخ على الخلاف والوفاق.

وثالثها : الكلام في حكم الزيادة على النص، والنقصان في شرط العبادة، وذكر الطريق إلى إثبات كون الحكم ناسخاً، أو منسوخاً.

ورابعها : الكلام فيما يجوز نسخه، والنسخ به، وما لا يجوز.

الكلام في الناسخ والمنسوخ

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

أحدها: في لفظ النسخ[١]، وبيان معناه وفائدته لغة، وشرعاً[٢].

---

(١) انظر في تعريف النسخ: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٣٦. أصول السرخسي: ٢: ٥٣. البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٢: ١٣ أصول الشاشي: ٢٦٨. التقرير والتحبير: ٣: ٤٠. تيسير التحرير: ٣: ٧١٨. التلويح على التوضيح: ٢: ٣١. الآمدي: الأحكام: ٣: ١١١. الجويني: البرهان: ٢: ٤١٢/. الأرموي: التحصيل من المحصول: ٢: ٧. نهاية السول: ٢: ٥٤٨. الإبهاج: ٢: ٢٢٦. الغزالي المستصفى: ١: ١٠٧ الشيرازي: اللمع: ٥٥ منتهى ابن الحاجب: ١٥٣ روضة الناظر: ٦٦. المسودة: ١٩٥. إرشاد الفحول: ١٦١.حاشية البناني: ٢: ٧٤. فواتح الرحموت: ٢: ٥٣. الفقيه والمتفقه:١. الخضري: ٢٥. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ٢١٤. شلبي: ٥٤٧. الزحيلي: ٢: ٩٣١. هيتو ٢٤١. أبو زهرة: ١٨٥. خلاف ٢٢٢.

(٢) اعلم أنه لما كان اسم النسخ مستعملاً في أصول الفقه وجب ذكر فائدته لنفهمها عند إطلاقه، ولما كان مستعملاً في اللغة وفي الشريعة، نظرنا هل فائدته فيهما واحدة، أو مختلفة ... فاسم النسخ مستعمل في اللغة في الإزالة وفي النقل. أما في الإزالة فقولهم: (نسخت الشمسُ الظلَّ) لأنه قد لا يحصل الظلُّ في مكان آخر، فيظن أنه انتقل إليه، وقولهم: (نسختِ الريحُ آثارَهُمْ) وأما في النقل فقولهم: (نَسَخْتُ الكتابَ) أي نقلت ما فيه إلى كتاب آخر، والأشبه أن يكون مجازا في ذلك، لأن ما في الكتاب لم ينقل على الحقيقة وإذا كان مجازاً فيه، كان حقيقة في الإزالة، لأنه غير مستعمل في سواهما، فإذا بطل كونه حقيقة في أحدهما كان حقيقة في الآخر، وإلا بَطَل أن يكون الاسم حقيقة في اللغة إن قيل: إذا كان ما في الكتاب لم ينقل على =

والكلام في جواز النسخ وما يتصل بذلك.

وثانيها: الكلام في شروط النسخ على الخلاف والوفاق.

وثالثها: الكلام في حكم الزيادة على النص، والنقصان، وشرط العبادة، وذكر الطريق إلى إثبات كون الحكم ناسخاً، أو منسوخاً.

ورابعها: الكلام في ما يجوز نسخه، والنسخ به، وما لا يجوز.

الحقيقة علمنا أنهم إنما وصفوه بأنه منسوخ لتشبهها بالمنقولة من حيث حصل مثله في كتاب آخر فجرى حصول مثله في مكان آخر مجرى حصوله. وأما استعمال اسم النسخ في الشرع، فعند الشيخ أبي عبدالله: أنه منقول إلى معنى في الشرع، ولا يجري عليه على سبيل التشبيه بالمعنى اللغوي، لأنه يفيد في الشرع معنى مميزاً فجرى مجرى اسم الصلاة. وعند الشيخ أبي هاشم: أنه يفيد معنى في الشرع على طريق التشبيه باللغة، وذلك أنه يفيد إزالة مثل الحكم المتقدم، كما يفيد في اللغة الإزالة. إلا أن الشرع قصره على إزالة مثل الحكم الثابت بطريقة شرعية على وجه مخصوص، فجرى مجرى قولنا: دابة، في أنه غير منقول لكنه مخصوص ببعض ما يدُبُّ. ر:أبو الحسين البصري: المعتمد ١:٣٩٤ و ٣٩٥. البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٣:٢٩٧، ٢٩٨.

أما الفصل الأول: فهو يتضمن ثلاثة مواضع في لفظ النسخ، وفي الدلالة على جواز النسخ، وفي الفرق بين البداء[1]، والنسخ.

في لفظ النسخ وفي الدلالة على جوازه، والفرق بين البداء والنسخ.

أما الموضع الأول: فقال أبو هاشم: هو الإزالة، وقال أبو القاسم

(١) اعلم أن البداء هو الظهور يقال: «بدا لنا سور المدينة»، إذا ظهر، وإنما يكون الشيء ظاهراً للإنسان إذا تجلى له، وصار معه على وجه يعلمه، أو يظنه. فأما الأمر والنهي فليسا من البداء بسبيل ،لكنهما قد يدلان عليه، نحو أن ينهى الأمر المأمور الواحد ما أمره بفعله، في الوقت الذي أمره بفعله فيه، على الوجه الذي أمره أن يوقعه عليه. نحو أن يقول زيد لعمرو: صل ركعتين عند زوال الشمس من هذا اليوم عبادة لله عز وجل، ولا تصليهما في هذا الوقت في هذا اليوم عبادة لله عز وجل، فالنهي تعلق بما تعلق الأمر به، على النحو الذي تعلق الأمر به من غير تغاير بين متعلقيهما، فيصبح أن يثبت المصلحة مع أحدهما دون الآخر، وذلك يدل إما على أن الأمر قد خفي عنه من الصلاح ما كان ظاهراً، أو ظهر له في الفساد ما كان خافياً وهو – البداء – فلذلك نهى عما كان قد أمر به على الحد الذي أمر به، وإما أن يكون ما نفي عنه شيء ولا ظهر له شيء ، لكنه قصد أن يأمر بالقبيح أو ينهى عن الحسن، وكل ذلك لا يجوز على الله عز وجل، فأما إذا لم يتكامل الشرائط التي ذكرناها فإنه لا يجب أن يدل غير ذلك المأمور، من غير ما أمر به، نحو أن يأمر بالصلاة وينهى عن الزنا، أو ينهى عما أمر به على وجه آخر نحو أن يأمر بالصلاة على طهارة، وينهى عنها على غير طهارة، فهناك تغاير بين أمرين يمكن أن تحصل المصلحة في أحدهما، والمفسدة في الآخر، وكذلك لو نهى عن صورة الفعل في وقت آخر والنسخ من هذا القبيل، وذلك لأنه لا يمتنع أن يعلم الله عز وجل فيما لم يزل، أن الفعل من زيد مصلحة في وقت، مفسدة في وقت آخر، فيأمره بالمصلحة في وقتها، وينهاه عن المفسدة في وقتها، فلا يكون قد ظهر له ما لم يكن ظاهراً، أو لأخفى عنه ما كان ظاهراً، ولا أمر بقبيح، ولا نهى عن حسن، وإنما أمكن ذلك لأنه قد حصل بين المأمور به، والمنهي عنه تغاير، والنقصان فصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما دون الآخر، وإذا أمكن هذا القسم الذي ذكرناه، بطل القول بأنه: لابد من أن يدل إما على البداء، وإما على تعبد قبيح، والله أعلم. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١:٣٩٨ و٣٩٩. البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٣:٣٢٥.

البستي[1]: هو النقل، وقال في الكتاب: إنه مستعمل فيهما معاً، بدليل أن يقول: نسخت الرياح ديار بني فلان، فيفهم من ذلك الإزالة، ومتى قيل: نسختُ الكتابة من اللوح إلى الكاغد، أفاد النقل، واختلفوا في لفظ النسخ، هل هو مبقى أو منقول إلى معنى الشرع، فقال: بعضهم لم ينقل. وقال: أبو عبد الله إنه منقول، وقال: أبو هاشم: إنه مشبه باللغة؛ لأنه لو كان مبقى لفُهم منه مطلق الإزالة، فكان يجب متى ارتفع الحكم بالإغماء والموت أن يكون نسخاً. ولو كان منقولاً لما فهم من نسخ الحكم زوال مثله في المستقبل، ولا شبْهُةَ في أنه يفهم منه هذا المعنى،فبقى أنه اسم شرعي، له شبهة بالأصل اللغوي، كاسم اللطف.

نسخت الرياح ديار بني فلان، فيفهم من ذلك الإزالة

وأما حد النسخ: فهو إزالة مثل الحكم الشرعي، بطريق شرعي. والذي يدل على جواز ما قد ثبت من أن الشرائع مصالح، يجوز تغيرها، بحسب تغير الأزمنة، والأمكنة، وأعيان المكلفين، فجاز ذلك فيها، كما جاز في الصحة، والسقم، والغنى، والفقر، والإجماع منعقد عليه، إلا ما

وحد النسخ: إزالة مثل الحكم الشرعي، بطريق شرعي.

---

(١) أبو القاسم البستي، (ت: ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) هو: أبو القاسم إسماعيل بن أحمد قال عنه ابن المرتضى إنه أخذ عن قاضي القضاة وله كتب جيدة وكان جدلاً حاذقاً، ويميل إلى مذهب الزيدية وناظر الباقلاني فقطعه لأن قاضي القضاة ترفع عن مكالمته، ر: ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، طبقات المعتزلة الطبقة الثانية عشرة: ص ٢٠٧. ولم يذكر ابن المرتضى تاريخ ولادته أو تاريخ وفاته. أما صاحب تحقيق كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» فقد أوضح أن تاريخ وفاة البستي في حدود عام: (٤٢٠هـ) وله ترجمة في: شرح الأزهار ص: ٧، وفي ابن النديم ص ١٩٩.

يحكى عن أبي مسلم[1] بن بحر الأصفهاني من أن الكتاب الكريم لا يدخله النسخ، والذي يبطله قول الله سبحانه: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾[البقرة: ١٠٦]، وما قد ثبت من نسخ آيات لا تحصى كثيرة من الكتاب.

عن أبي مسلم بن بحر الأصفهاني من أن الكتاب الكريم لا يدخله النسخ.

وأما الفرق بين البداء والنسخ، فهو أن البداء إزالة نفس الحكم، لاتحاد الأمر، والمأمور به، والوجه والزمان، والمكان. والنسخ: هو إزالة مثله لتغاير هذه الوجوه أو بعضها.

البداء إزالة نفس الحكم

والنسخ: هو إزالة مثله

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في شروط النسخ فهي سبعة

وشروط النسخ سبعة.

أحدها: أن لا يكون المزال عقلياً كالبراءة الأصلية.

وثانيها: أن لا يكون المزيل عقلياً.

وثالثها: أن يرد بدلالة منفصلة غالباً.

ورابعها: أن لا يكون المزال صورة مجردة.

وخامسها: أن يتميز المنسوخ من الناسخ، كصوم رمضان، في نسخ

(١) أبو مسلم الأصفهاني، (ت: ٣٢٢هـ/ ٩٣٣م) هو أبو مسلم: محمد بن بحر الأصفهاني من أكابر المعتزلة،كان عالماً في التفسير ويغيره من العلوم.ومن كتبه:جامع التأويل في التفسير في أربعة عشر مجلداً.وله الناسخ والمنسوخ.وكتاب في النحو.انظر ترجمته في:المنية والأمل لابن المرتضى، والزركلي: الأعلام: ٦ ,٥٠. والحموي إرشاد الأديب: ٦:٤٢٠. ابن النديم: الفهرست: ١٣٦.

صوم عاشورا.

وسادسها: أن يكون أمرها وقتها المضروب ممتداً.

وسابعها: الإشعار عند من شرطه، وليس من شرطه التبديل، ولا التأبيد، ولا التحقيق، ولا التقابل، ولا أن لا يكون المنسوخ خبراً، ولا أن لا يكون صريحاً لا محالة. ونحن ننبه على بيان ما يحتاج إليه في ذلك بالكلام في أربعة فصول.

اختلفوا هل يجوز النسخ من دون الإشعار؟ فالجمهور على جوازه، ومنع منه أبو الحسين.

الفصل الأول: اختلفوا في أنه هل يجوز النسخ من دون الإشعار؟

فالجمهور على جوازه، ومنع منه أبو الحسين، ونصره في الكتاب، ووجهه أن الخطاب متى ورد مقتضياً لأفعال، أو تروك، على سبيل التكرار، من غير تخصيص، ولا تحديد بوقت محدود، إن ذلك الخطاب في شموله الأوقات كاستغراقه الأعيان، وشموله لها، فكما لا يجوز أن يخاطبنا بعموم يريد به الخصوص، بدون قرينة من إشعار أو غيره، فكذلك في مسألتنا، ولقائل أن يقول: إن استمرار النسخ في الشرائع إشعار، فلا يجوز القطع على استمرار الحكم فيما يكون تكليفنا فيه عملاً محضاً.

الفصل الثاني: ذهب الجمهور
إلى جواز نسخ[1] ما قيد بتأبيد

ذهب الجمهور إلى جواز النسخ ما قيد بتأبيد وهو اختيار الإمامين أبي طالب والمنصور بالله عليهما السلام.

وهو اختيار الإمامين أبي طالب، والمنصور بالله عليهما السلام، وشرط أبو الحسين الإشعار، وهو اختياره رضي الله عنه، وجه الجواز ما قد ثبت من أن العموم المؤكد بكل، وأجمعين، يجوز تخصيصه فكذلك ما يشتمل الأوقات في التأبيد، وأما الإشعار فوجهه أن ظاهر التأبيد الاستغراق للأوقات ولا عرف يمنع من ذلك كالأول، فاحتاج المكلف إليه ليصرفه عن اعتقاد الجهل.فإن قيل: إن رفع الحكم هاهنا بداء، وليس بنسخ، كما لو نهى عن ما أمر به، ولأنه قد ثبت أن الخطاب ينزل منزلة أوامر في أوقات معينة. قلنا:كلا، كما في العموم والخصوص، فإن قيل: فلو جاز ذلك لجاز أن لا يوجد في الشرع ما يفيد تأبيد الحكم ودوامه. قلنا:كلا. وهو أن لا يرد إشعار، ويقول: صاحب الشرع هذا لا يتغير بحال.

---

(1) في أنه يجب نسخ العبادة وإن كان الأمر بها مقيداً بالتأبيد. ذهب بعض الناس إلى أن الله عز وجل لو قال لنا: افعلوا هذا الفعل أبداً لم يجز نسخه والذي يفسد قولهم: هو أن النسخ إنما يرد على عبادة قد أمرنا بها بلفظ يفيد الاستمرار، أو يدل الدليل على أن المراد به الاستمرار. فلفظ التأبيد كغيره من الأدلة، والألفاظ المفيدة للاستمرار، فلما جاز دخول النسخ على هذه الألفاظ إما مقارنة إشعار النسخ لها، أو من غير مقارنة ذلك، جاز دخوله على لفظ التأبيد، فلا معنى للفروق بينهما، وأيضاً، فقد قال شيوخنا: إن العادة في لفظ التأبيد المستعمل في الأمر المبالغة لا للدوام، الا تراه وهو المفهوم من قول القائل لغيره: لازم فلاناً أبداً، أو احبسه أبداً، أو إمض إلى السوق أبدا. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١:٤١٣ و ٤١٤. أبو إسحاق الشيرازي: شرح اللمع: ١:٤٩١. الآمدي: الأحكام: ١٣٨ وما بعدها. اللامشي الحنفي: كتاب في أصول الفقه: ١٢٧. عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار، ١٤٨.

الفصل الثالث: يجوز نسخ الشيء[1] قبل فعله بلا خلاف

يجوز نسخ الشيء قبل فعله بلا خلاف، واختلفوا في نسخه، قبل إن كان فعله فمنع منه الجمهور وجوز، بعض متأخري الشفعوية.

واختلفوا في نسخه قبل إمكان فعله، فمنع منه الجمهور وجوزه بعض متأخري الشفعوية، ووجه القول الأول: أن في جواز ذلك تجويز البداء على الله تعالى: فما أدى إليه فهو باطل؛ ولأنه لابد أن يكون أحد الخطابين قبيحاً من المثبت، والرافع، وخطاب الله تعالى منزه عن ذلك، ومتى قيل: هلا كان مأموراً بالعزم على الفعل؟ قلنا: ليس هذا في لفظ الخطاب، ولا تشهد له قرينة. ولو شهدت له قرينة تصرف الخطاب عن ظاهره لم ينهنا العزم معها أصلاً. فإن قيل قد أمر الله تعالى (إبراهيم) بذبح ولده عليهما السلام، ثم نهاه قبل إمكان الذبح. قلنا: ليس في الآية،

(١) لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله عندنا، وهو حكاية الشيخ -رحمه الله تعالى-، عن أصحاب أبي حنيفة، وأكثر أصحاب الشافعي، وذهب جماعة منهم كالصيرفي، وطبقته إلى أن ذلك جائز. فالذي يدل على ذلك: أن نسخ الشيء قبل وقت فعله يؤدي إلى إضافة القبيح إلى الله سبحانه وتعالى: وما أدى إلى ذلك قضى بفساده. أما أنه يؤدي إلى إضافة القبيح إلى الله سبحانه وتعالى: فلأنه إذا أمر بالفعل، لم يخل، إما أن يكون المأمور به حسناً، أو قبيحاً، فإن كان حسناً، فالنهي الذي جوزوه عنه قبيح، وإن كان قبيحاً فالأمر به في الأول قبيح – تعالى الله عن ذلك – وقد أدى إلى هذين القبيحين القول بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فيجب أن يكون باطلاً، ولا يجوز أن يقال: إلا إنه سبحانه ظهر له من الأمر ما لم يظهر أولاً، لأنه سبحانه عالم بجميع المعلومات، فالأول، والآخر عنده سواء على ما ذلك تقرر عنده من أصول الدين فصح ما قلناه: ر: عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: ١٥١. أبو الحسين البصري: المعتمد: ١/٤٠٦ و ٤٠٧، وما بعدها. الجصاص الرازي: الفصول في الأصول: ٣٧١:١ وما بعدها. البخاري: عن أصول البزدوي: ٣٥٥:٣.

أن الله أمر إبراهيم بذلك، بل لما رأى، وغلب في ظنه تصديق رؤياه، بأنه سيؤمر بالذبح عرض ذلك على ولده حتى أسلما معاً، ومتى انتظر وحياً بالذبح، فجاء بالفداء. كان كذلك تصديقاً. وقوله تعالى: ﴿يَاأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾[الصافات: ١٠٢] يتناول بظاهره الحال والاستقبال، المعنى مهما أمرت به فأمضه.

ويجوز نسخ الحكم لا إلى بدل أو إلى بدل أشق.

الفصل الرابع: ويجوز نسخ الحكم[1] لا إلى بدل، أو إلى بدل أشق.

وحكي خلافه، عن داود[2]: ويحكى عن الشافعي أيضاً. والذي يدل

---

(١) ويجوز نسخ حكم الناسخ إلى الأشق: اختلف القائلون بالنسخ -بعد اتفاقهم على جواز النسخ ببدل أخف، كنسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله، وببدل مماثل كنسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة- في جواز النسخ إلى بدل أثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى جوازه، وذهب بعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب الظاهر، منهم محمد بن داود إلى امتناعه. قال شمس الأئمة: ذكر الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة: أن الله تعالى فرض الفرائض وأثبتها، وأخرى نسخها رحمة وتخفيفاً لعباده، فزعم بعض أصحابه أنه أشار بهذا إلى وجه الحكمة في النسخ ، وقال بعضهم: أراد به أن الناسخ أخف من المنسوخ، وكان لا يُجوِّز لي: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ أخبر الناسخ ما هو خير من المنسوخ، أو مثله، والمراد بالخيرية أو المثلية، هو الخيرية والمثلية في حقنا، وإلا فإن القرآن خير كله، من غير تفاضل فيه، والأشق ليس بخير ولا مثل، فلا يجوز النسخ به. وبقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ وقوله جل ذكره: ﴿يريد الله أن يخفف عنكم﴾. ر: البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٣٥٢:٣ و ٣٥٣. أبو الحسين البصري: المعتمد: ٤١٦:١ و ٤١٧. الجصاص الرازي: الفصول في الأصول: ٣٨٦:١ وما بعدها. الشيرازي: شرح اللمع ٤٩٣:١ . الآمدي: الإحكام: ٣:٢ ١٤٩. عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: ١٤٩.

(٢) داود الظاهري (ت: ٢٠٢هـ/ ٨١٧م) هو داود بن علي الظاهري. أخذ العلم على إسحاق ابن راهويه، وأبي ثور وغيرهما، كان من أكثر الناس تعصباً للشافعي وله مؤلفات في فضائله والثناء، عليه انتهت إليه رئاسة العلم ببغداد، ثم انتحل لنفسه مذهباً خاصاً أساسه العمل بظاهر الكتاب والسنة، ما لم يدل دليل منهما، أو من الإجماع على أنه يراد به غير الظاهر، فإن =

على الأول، أن من الجائز أن يعلم الله تعالى تغير المصلحة في الفعل، لا إلى بدل يخلفه في وجه الصلاح فيحسن رفعه، ويصح إبداله ولأن ذلك قد وقع فلو لم يكن جائزاً لما وقع. ألا ترى أن تقديم الصدقة بين يدي النجوى، نسخ إلى غير بدل، وقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾[البقرة:١٠٦]، يتناول الآتي، وليس فيه نصاً كون المأتي به بدلاً، والذي يدل على الثاني، أنه لا يمتنع كون المصلحة في الأشق، فيرد التكليف بالأشق، كما إذا عُلم تغير المصلحة في الأشق، نقلنا إلى الأخف، ولأن ذلك لو قُبح لقُبح الابتداء بالشاق ولأنه قد وقع فلو لم يكن جائزاً لما وقع وذلك ظاهر في عزيمة الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية. وفي نسخ الإمساك في الثبوت بالجلد والرجم، وليس في قوله: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ﴾[الأنفال: ٦٦]، لفظ عموماً فيكون قضية مستمرة ولا في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[البقرة:١٨٥]، ما يمنع من التشديد بحسب المصلحة فإن ذلك ليس تعسير إذا أدى إلى اليسر، ولأن الظاهر متروك. ولا في قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾[البقرة:١٠٦]، دلالة على ما ظنوه فإن الخير هو الأصلح، والخيرة في المكاره كما نبه عليه سبحانه، ولا في كون النسخ رحمة وليس كون البدل أخف، أبلغ في إزالة الحكم.

ألا ترى أن تقديم الصدقة بين يدي النجوى، نسخ إلى غير بدل، وقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ يتناول الآتي، وليس فيه نصاً كون المأتي به بدلاً.

لم يوجب نص عمل بالإجماع، ورفض القياس رفضاً تاماً وقال: إن في عمومات النصوص من الكتاب والسنة ما يفي بكل جواب. لداود كثير من المصنفات في أبواب الفقه وأصوله. ر: ترجمته: في الشيرازي، طبقات الفقهاء.(ص١٠٢).

في الزيادة على النص والنقصان في شرط العبادة، وركن العبادة، وذكر الطرق إلى كون الحكم ناسخاً أو منسوخاً.

الفصل الثالث: وهو الكلام في الزيادة على النص[1]، والنقصان في شرط العبادة

وركن العبادة، وذكر الطريق إلى كون الحكم ناسخاً، أو منسوخاً، ففيه ثلاثة مواضع.

ومنهم من قال متى غيرت حكم المزيد عليه، فهو نسخ، وإلا فلا، وهو قول الحنفية: وفيهم أبو الحسين، وأبو عبد الله، وقال القاضي: متى غيرت الإجزاء فهو نسخ وإن غيرت المزيد عليه، وأجزى. واحتاج إلى أن يضم غيره إليه فليس بنسخ.

أما الموضع الأول: فقد اختلفوا فمنهم من منع كونه نسخاً بكل حال:

وهو مذهب أكثر الشفعوية، ومال إليه أبو علي، وأبو هاشم، ومنهم من قال متى غيرت حكم المزيد عليه، فهو نسخ، وإلا فلا، وهو قول الحنفية: وفيهم أبو الحسين، وأبو عبد الله، وقال القاضي: متى غيرت

---

(١) الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا؟ ذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله وأصحاب الشافعي إلى أنها ليست بنسخ على كل حال، وقال قوم: إن النص إن أفاد من جهة دليل الخطاب، أو الشرط خلاف ما أفادته الزيادة كانت الزيادة نسخا، نحو قول النبي ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة» فإنه يفيد دليله نفي الزكاة عن المعلوفة فمتى زيدت الزكاة في المعلوفة كان ذلك نسخاً. وقال شيخانا أبو الحسن، وأبو عبدالله رحمهما الله: إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً وإن لم تكن نسخا، فزيادة التغريب في المستقبل على الحد يكون نسخاً، وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون، وأما الزيادة التي لا تنفك من المزيد عليه، فنحو أنه يجب علينا ستر الفخذ، فيجب علينا ستر بعض الركبة، ولا يكون وجوب ستر بعضها نسخاً، ولن يجعلوا الزيادة عند التعذر نسخاً نحو قطع رجل السارق بعد قطع يده وإحدى رجليه، وقال قاضي القضاة: إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً حتى صار المزيد عليه لو فعل الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها كان وجوده كعدمه ووجوب استئنافه فإنه يكون نسخاً نحو زيادة ركعة على ركعتين، وإن كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله، فاعتد به ولم يزل استئناف فعله، وإنما يلزم أن يضم إليه غيره لم يكن نسخاً، نحو زيادة التغريب على الحد، وزيادة عشرين على حد القاذف وعنده أن زيادة شرط نفل عن العبادة لا يكون نسخاً. ر: أبو الحسين: المعتمد: ١:٤٣٣ و ٣٣٤. عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: ٥٢ و ٥٣ و ٥٤. الزركشي البحر المحيط: ٥:٣٠٥ و ٣٠٦ وما بعدهما.

الإجزاء فهو نسخ وإن غيرت المزيد عليه، وأجزى. واحتاج إلى أن يضم غيره إليه فليس بنسخ. فالأول: كزيادة ركعتين في صلاة الفجر. والثاني: كزيادة عشرين في حد القاذف. وقال أبو الحسين البصري: يعتبر فيها حقيقة النسخ وهو اختياره رضي الله عنه، وهذه حلقة مبهمة، فإن من تقدم لا يخالف مطلقها، فلنفصل ما تقدم، فنقول: يبطل ما قالت الحنفية بأن المزيد عليه قد يكون حكماً عقلياً فيغير بالزيادة، ولا يكون نسخاً. ويبطل ما قالت الشفعوية لأن الزيادة قد ترفع حكماً شرعياً فيكون نسخاً. ويبطل ما قاله القاضي لأن الإجزاء حكم عقلي، كذا فإنه ذكره في الكتاب، وفيه نظر فإن طريقه الشرع. فكيف لا يكون شرعياً، وينتقص بزيادة كفارة على الكفارات فإنه لدفع قبح الإخلال، بالثلث، والإجزاء باق، ولأبي الحسين، أن يقول هلا كان القبح حكماً عقلياً كالإجزاء؟. وللقاضي أن يعتل بأن المنسوخ ما رفعه الشرع مواجهة. ولأبي الحسين، لا على طريقة التبعية. وربما احتج الأولون بأن الزيادة على النص لم تعرض لحكم النص المزيد عليه بنفي، ولا إثبات، بل تناولت حكماً مجرداً. فكما أن الزيادة المنفصلة، لا تعد نسخاً، كذلك هذه وقد أجيب عن ذلك بأن النسخ رفع أمر الحكم. وهذا قد يتفق بالزيادة كزيادة ركعتين على ركعتي الفجر[1]، فإنها وإن لم ترفعهما فقد رفعت حكمهما،

فكما أن الزيادة المنفصلة، لا تعد نسخاً، كذلك هذه وقد أجيب عن ذلك بأن النسخ رفع أمر الحكم.

(١) ومنهم من قال: إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه، ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر، كان في ذلك نسخاً، أو كان قد خير بين فعلين، فزيد فعل ثالث، =

وهو كونهما فرضاً كاملاً. وهذا هو الحكم المنسوخ لا الصورة، إذا لا عبرة بها. وربما قالوا لابد من منافاة بين الناسخ، والمنسوخ، إما إلى بدل، وإما إلى غير بدل. والزيادة ما نفت المزيد عليه بل أوفته حكماً آخر، وقد أجيب بأن هذه الزيادة قد رفعت حكم المزيد عليه من وجه، وهو ما إذا انفرد، وربما قالوا: إما أن يكون النسخ بالزيادة فقط، أو بالمزيد عليه فقط، أو بهما معاً. فالأول باطل فإنها لو انفردت لم تكن كافية. والثاني: باطل. فإن الشيء لا ينسخ نفسه. الثالث: باطل لمثله، وقد أجيب عنه بأن الزيادة هي الناسخة، ولكن موضعها المزيد عليه، فهو كالطارئ على ضد ينفيه.

وربما قالوا لابد من منافاة بين الناسخ، والمنسوخ، إما إلى بدل، وإما إلى غير بدل.

والزيادة ما نفت المزيد عليه من وجه وهو ما إذا انفرد.

فصل: ويتعلق بأذيال هذه الجملة ستة عشر نكتة:

ويتعلق بأذيال هذه الجملة ستة عشر نكتة

النكتة الأولى: اعلم أنهم لا يختلفون في أن لا نسخ بالزيادة على النص في صورة:

الصورة الأولى: أن لا تتعلق الزيادة بحكم المزيد عليه، ولا يردان مورداً واحداً، نحو أن يؤمر بصلاة سادسة، أو بالحج، في كل حول، أو

فإنه يكون نسخاً لتحريم ترك الفعلين السابقين، وإلا فلا زيادة، وكذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف، وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كزيادة الوضوء. وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار: ومنهم من قال: إن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال إيجاد رافع للتعدد والانفصال كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح فهو نسخ، وإن لم تكن الزيادة كذلك، كزيادة عشرين جلدة على حد القذف فلا تكون نسخاً. ر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣-٤: ص ١٨٦. البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٣:٣٦١ .أبو الحسين البصري: المعتمد: ١:٤٣٧. الطوفي: شرح مختصر الروضة: ٢:٣٢٣.

بصوم شعبان[1]، ورمضان.

أن يرد الكل من الزيادة، والمزيد عليه متصلاً في سياقه خطاب واحد كآية الوضوء

الصورة الثانية: أن يرد الكل من الزيادة، والمزيد عليه متصلاً في سياقه خطاب واحد كآية الوضوء، واشتمالها على وجوب غسل، بعد غسل فإنه لا نسخ في هذا لفقد التراخي بل كأنه قال سبحانه اغسلوا هذه الأعضاء.

أن يكون ما دل على المزيد عليه دل على الزيادة

الصورة الثالثة: أن يكون ما دل على المزيد عليه دل على الزيادة بطريقة التضمين أو التبعية كالأمر بالصلاة، فإنه أمر بما لا يتم إلا به من الطهارة، بعد أن يقرر الشرع قراره، والأمر بالوضوء أمر بوجوب الاستئناف والأمر بستر الفخذ، أمر بستر الركبة، وكإثبات حكم الولاء تبعاً للعتق.

ما يرد في بيان المجمل فإنه وإن كان زيادة بظاهر اللفظ فليس بنسخ.

الصورة الرابعة: ما يرد في بيان المجمل فإنه وإن كان زيادة بظاهر اللفظ فليس بنسخ بل هو بيان لحكم الخطاب الأول. وذلك كإيجاب الترتيب والنية في الوضوء.

أن يكون المزيد عليه قد أشعر بالزيادة بأن يتضمنها معنى واحد.

الصورة الخامسة: أن يكون المزيد عليه قد أشعر بالزيادة بأن يتضمنها معنى واحد فإن اختلفا في الصورة، والاسم، وذلك، نحو ما روي في المحرم أنه يقطع الخفين من أسفل الكعبين، ويلبسهما، فإنه زيادة في ظاهر اللفظ على ما أبيح له من لبس النعلين لاختلاف اسما النعل، والخف

(١) في (ب): شعبان مع رمضان.

المقطوع. لكن المعنى معلوم، وهو ترك الستر. يوضحه أنه كان يمكن الفتوى بذلك بطريق القياس، إن لم يكن من باب ما في معنى الأصل فكيف يكون الخطاب المتضمن لجواز ذلك نسخاً له، مع أنه قد استنبط من معنى الخطاب المتقدم، ومن حق الناسخ أن يكون منافياً للمنسوخ، لا أن يواطئه في الفائدة، وإن افترقا، فأحدهما يفيده بصريحه، والآخر يفيده بمفهومه.

ومن حق الناسخ أن يكون منافياً للمنسوخ

الصورة السادسة: الزيادة الواردة بعد التعذر في المزيد عليه كقطع[1] رجل السارق بعد ذهاب يديه.

الزيادة الواردة بعد التعذر في المزيد عليه

الصورة السابعة: أن تقترن الزيادة الواردة بعد التعذر في المزيد عليه، وإن أفادت الزيادة في الحكم ما كان المزيد عليه يفيده ويفيد معه سواه، لكن ورودهما معاً، يجعل أحدهما مبيناً للآخر، لا ناسخاً له، مثاله خبر السوم؛ وهو قوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»[2] هذا يفيد لزوم الزكاة مطلقاً، وقوله عليه السلام: «في كل أربعين من الغنم شاة»[3] لا يكون

أن تقترن الزيادة الواردة بعد التعذر في المزيد عليه.

---

(١) إذا أوجب الله تعالى قطع يد السارق ورجله على التعيين، فإباحة قطع الرجل الأخرى بعد ذلك، إن كان رافعاً لعدم الإباحة الثابتة بحكم الفعل الأصلي، فلا يكون نسخاً شرعياً، وإن كان رافعاً للتحريم، وإن جاز أن يكون نسخاً، فليس نسخاً لمقتضى النص الأول، لعدم دلالته عليه: ر:الآمدي:الإحكام في أصول الأحكام:٣-٤: ١٩٠.

(٢) في سائمة الغنم زكاة: البخاري؛ من حديث أنس بن مالك في كتاب الزكاة: باب زكاة الغنم: ١٤٥٤، والنسائي في كتاب الزكاة باب زكاة الإبل ٢٤٤٦ وابن ماجه في كتاب الزكاة: باب إذا أخذ المصدق سناً دون سن ١٨٠٠. وأبو داود في كتاب الزكاة: باب زكاة السائمة: ١٥٦٧ وابن خزيمة في صحيحه برقم ٢٢٦١.

(٣) في أربعين شاة شاة: ابن خزيمة في صحيحه من حديث طويل برقم: ٢٢٧٠ وأخرجه في كتاب الزكاة: باب من زكاة: ١٥٧٢.

نسخاً للزكاة فيما دون الأربعين، إذ لم يثبت ذلك من قبل والقضية واحدة متصلة، والأحسن في التمثيل أن يجعل الزيادة في خبر السوم لصفة السوم والمزيد عليه في كل أربعين شاة إذ لم يفصل بين أن تكون سائمة[1] أو معلوفةً.

في زيادة التغريب، وعشرين في حد القاذف، هل يكون نسخاً للحد الذي هو ثمانون أم لا؟

وأما النكتة الثانية: اختلفوا في زيادة التغريب، وعشرين في حد القاذف، هل يكون نسخاً للحد الذي هو ثمانون أم لا؟ فالظاهر من مذهب الحنفية، منهم أبو عبد الله البصري، أنه نسخ. وذهب أصحاب الشافعي إلى أنه ليس بنسخ، وهو قول أبي الحسين: واختاره الإمام الناطق بالحق أبو طالب عليه السلام واعتمده رضي الله عنه في الكتاب: ووجهه أن النسخ بما قدمناه إزالة مثل الحكم الشرعي، ويرد هذه الزيادة

---

(١) وإنما اختلفوا في غير هذه الزيادة كزيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة، وزيادة جلدات على جلدات حد واحد، وزيادة صفة في رقبة الكفارة كالإيمان إلى غير ذلك من الزيادة ، فذهبت الشافعية، والحنابلة، وجماعة من المعتزلة، كالجبائي وأبي هاشم، إلى أنها لا تكون نسخاً. وقالت الحنفية: تكون نسخاً، ومنهم من فصل. ثم القائلون بالتفصيل، منهم من قال: إن كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما أفاد مفهوم المخالفة، والشرط كانت الزيادة نسخاً، كإيجاب الزكاة في معلوفة الغنم فإنه خلاف ما أفاده قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة » من نفي الزكاة عن المعلوفة وإلا فلا، ومنهم من قال: إن كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد على حد القذف كانت نسخاً، وإن لم تغير حكمه في المستقبل، فإنها لا تكون نسخاً، وسواء كانت الزيادة لا تنفك عن المزيد عليه، كما لو أوجب علينا ستر الفخذ، فإنه يجب ستر بعض الركبة، وان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكانت الزيادة عنده بقدر المزيد عليه، وذلك كإيجاب قطع رجل السارق بعد قطع يده، وهذا هو مذهب الكرخي، وأبي عبد الله البصري من المعتزلة: ر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ٢: ١٨٥ و ١٨٦. والبخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٣: ٣٦١. الزركشي: البحر المحيط: ٥: ٣٠٧.

لم يزل ما كان مشروعاً. فأما قولهم إن الثمانين من قبل كانت كمال الحد الآن لا: فالجواب أن هذا لم يثبت بالشرع، عند من لا يرى بدليل الخطاب، وقولهم إن رد الشهادة متعلق بالثمانين، فالآن لو جلدناه هذا العدد المخصوص، لم ترد شهادته، فكان ذلك نسخاً غير صحيح، فإن شهادته بعد التوبة مقبولة، ولو ردت فليست متعلقة بالحدود، ولو علقت فإنما تعلق بما هو حد مائةً كان أو ثمانين.

في زيادة كفارة على كفارات. قال القاضي: إنه نسخ، وقال أبو الحسين: ليس بنسخ.

النكتة الثالثة: وهي الكلام في زيادة كفارة على كفارات. قال القاضي: إنه نسخ وذكر في الكتاب أنه نسخ على أصلنا، ولا يصح على أصل القاضي، وقال أبو الحسين: ليس بنسخ فإن قبح الإخلال بالكفارات ليس حكماً شرعياً.

الكلام في ورود التخيير بين واجب واحد وبين غيره.

النكتة الرابعة: وهي الكلام في ورود التخيير بين واجب واحد وبين غيره، وهذا كالأول. وإن افترقا في أنه نقل عن تعيين إلى تخيير والأول نقل عن تخيير إلى تخيير.

أن يرد الشرع بالتخيير بين فعلين ثم يرد بتضييق أحدهما بعينه

النكتة الخامسة: وهي أن يرد الشرع بالتخيير بين فعلين ثم يرد بتضييق أحدهما بعينه فلا شبهة في أنما هذا حاله نسخ لجواز الإخلال بأحدهما إلى بدل ولقبح الإخلال بالثاني إلى غير بدل.

في ورود الحكم بالشاهد واليمين.

النكتة السادسة: وهي الكلام في ورود الحكم بالشاهد[1] واليمين،

---

(١) إذا أوقف الله تعالى الحكم على شاهدين بقوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ فإذا جوز الحكم بشاهد ويمين بخبر الواحد؛ فهل يكون ذلك نسخاً للحكم بالشاهدين على التعيين؟ الحق أنه ليس بنسخ، وذلك لأن مقتضى الآية جواز الحكم بالشاهدين وأن شهادتهما حجة، وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم بحجة أخرى، إلا بالنظر إلى المفهوم ولا حجة فيه على ما تقدم، =

قال أبو عبد الله و أبو الحسن الكرخي: هو نسخ. وعنده رضي الله عنه أنه ليس بنسخ، وذلك لا يجيء على أصله بدليل الخطاب إذا كانت الصفة شرطاً.

في تقييد الرقبة بالإيمان فإنه عندهما نسخ. وعنده ليس بنسخ.

النكتة السابعة: في تقييد الرقبة[1] بالإيمان فإنه عندهما نسخ. وعنده ليس بنسخ، وهو قول أبي الحسين: ووجه قولهما أنا لو خلينا والظاهر، لكفرنا بأية رقبةٍ كانت. والآن فقد صارت الرقبة معينة بالمؤمنة فزال حكم ثبت بالشرع وجه قوله رضي الله عنه لأنه تخصيص للعموم وهو لا يعد نسخاً. ولقائل أن يقول: بل هو نسخ لأنه تخصيص مع التراخي وما هذا حاله نسخ فإن النسخ أحد أنواع التخصيص.

في زيادة ركعتين في صلاة الفجر هذا نسخ من حيث اقتضاء زوال حكم شرعي.

النكتة الثامنة: في زيادة ركعتين في صلاة الفجر هذا نسخ من حيث اقتضاء زوال حكم شرعي. وهو وجوب التشهد، والتسليم عقيب الركعتين. قال القاضي رضي الله عنه: وليس بنسخ من حيث غيروا به حال العبادة في الجزاء كما قاله القاضي.

وإن كان حجة فرفعه يكون نسخاً ولا يجوز بخبر الواحد. ر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ٣-٤: ص: ١٩٠.

أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٤٥٥. الزركشي: البحر المحيط: ٥: ٣١٤.

(١) إذا أوجب الله تعالى عتق رقبة مطلقة في كفارة الظهار فتقييدها بعد ذلك بالإيمان إن ثبت أن الله تعالى أراد بكلامه الدلالة على إجزاء الرقبة الكافرة وغيرها. كان التقييد بالإيمان نسخاً ولا يجوز بدليل العقل، والقياس وخبر الواحد، وإلا كان تقييداً للمطلق لا نسخاً. ر: الآمدي: الإحكام: ٣-٤: (١٩٠ البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ١٣.

النكتة التاسعة: في زيادة عضو الطهارة[1]، واعلم أن ما هذا حاله ليس بنسخ لما دل على وجوب الطهارة في الأعضاء المخصوصة، فإن رفع وجوب غسل هذا العضو كان ثابتاً بالعقل. والكلام في أن ترتيب غسل الأعضاء ليس بزيادة في الطهارة يجري على نحو ما سبق.

في زيادة عضو الطهارة، واعلم أن ما هذا حاله ليس بنسخ لما دل على وجوب الطهارة في الأعضاء المخصوصة.

النكتة العاشرة: في تقدير أن يرد الأمر بالصلاة مطلقاً من غير شرط ثم يرد الأمر بتقديم الطهارة، وهذا ليس بنسخ، ولا يكون رفع حكم الإجزاء في الصلاة مفردة بأن يجعل نسخاً أولى من بقاء الإجزاء مع الوضوء.

في تقدير أن يرد الأمر بالصلاة مطلقاً من غير شرط ثم يرد الأمر بتقديم الطهارة.

النكتة الحادية عشر: في قوله ﷺ: «الطواف صلاة»[2] متى استفيد من ذلك لزوم الوضوء، هل تكون نسخاً لآية الطواف أم لا؟ فعندنا أنه ليس بنسخ فإنه مجزٍ ولو لزم دم. وعند الشافعي، ومالك، أنه غير مجزٍ فيكون نسخاً إلا أن يفرض التقدم أو المقارنة.

في قوله ﷺ: «الطواف صلاة».

---

(١) إذا زيد في الطهارة اشتراط غسل عضو زائد على الأعضاء الستة فلا يكون نسخاً، لوجوب غسل الأعضاء الستة إذ هي واجبة مع وجوب غسل العضو الزائد، ولا لأجزائها عند الاقتصار عليها، لأن معنى كونها مجزية، ان امتثال الأمر بفعلها غير متوقف على أمرٍ آخر وامتثال الأمر بفعلها غير مرتفع، وإنما المرتفع عدم التوقف على شرط آخر، وذلك المرتفع، وهو عدم اشتراط أمر آخر، إنما كان مستنداً إلى حكم العقل الأصلي فلا يكون رفعه نسخاً شرعياً. ر: الآمدي: الإحكام: ٣-٤: ١٩٠و١٩١.

(٢) «الطواف بالبيت صلاة إلا أنكم لا تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلم إلا بخير». رواه الترمذي، وابن حبان، والبيهقي في السنن، والحاكم في المستدرك مرفوعاً إلى ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة» ... وانظره في: ابن الصديق: الكنز الثمين، في أحاديث النبي الأمين: ص٣٣٩.

في المسح على الخفين لو ورد متأخراً عن آية المائدة، هل يعد نسخاً أم لا؟

النكتة الثانية عشر: في المسح على الخفين[1] لو ورد متأخراً عن آية المائدة، هل يعد نسخاً أم لا؟ فالذي يجيء على أصله رضي الله عنه أن ذلك نسخ لتضمنت الإخلال بغسل القدمين، وإلى مثل ذلك مال السيد أبو طالب عليه السلام وعلى ما يقوله أبو الحسين: ليس بنسخ.

نسخٌ بعضٍ ما تناوله الخطاب، لا يكون نسخاً للبعض الآخر.

النكتة الثالثة عشر: إنَّ نسخَ بعضٍ ما تناوله الخطاب، لا يكون نسخاً للبعض الآخر كاستدلالنا على جواز كون منفعة الحر مهراً بقوله تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾[القصص:٢٧]، ولا يطعن فيه نسخ كون المهر ملكاً للأب، فإنهما حكمانِ فلا يكون نسخ أحدهما نسخ للآخر.

كل شرط في الصلاة أو غيرها من العبادات ورد زائداً على ما قبله وكان ارتفاعه معلوماً باضطرار، فإنه يكون نسخاً.

النكتة الرابعة عشر: قال بعضهم كل شرط في الصلاة أو غيرها من العبادات ورد زائداً على ما قبله وكان ارتفاعه معلوماً باضطرار، فإنه يكون نسخاً، وإن كان يمت أيضاً، إلى قضية العقل وفيه نظر. وبالجملة، فإن ما هذا حاله فلا يثبت بخبر واحد، ولا قياس.

---

(١) إذا أوجب الله تعالى: غسل الرجلين على التعيين، ثم خيرنا بين ذلك وبين المسح على الخفين، أو خيرنا في الكفارة بين الإطعام والصيام، ثم زاد ثالثاً، وهو الإعتاق، هل يكون ذلك نسخاً لوجوب غسل الرجلين على التعيين، ووجوب التخيير بين الإطعام والصيام على التعيين ؟ الحق أنه ليس بنسخ لأن معنى كون العمل واجباً على التعيين أنه واجب. وأن غيره لا يقوم مقامه، وكونه واجباً لم يرتفع، وإنما المرتفع كون غيره لا يقوم مقامه فرفعه لا يكون نسخاً شرعياً ر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ٣-٤ ص ١٨٩و١٩٠.
الزركشي: البحر المحيط: ٥:٣١٤.

في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ يحتمل أن يكون نسخاً؛ لأنه قد رفع حكماً شرعياً، وهو دليل الخطاب.

النكتة الخامسة عشر: في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة:١٨٧]، لو قدر ورود الخبر في إدخال صدر من الليل كما كان في صدر الإسلام يحتمل أن يكون نسخاً لأنه قد رفع حكماً شرعياً وهو دليل الخطاب، في هذه الصورة، ويحتمل أن لا يكون نسخاً، متى نجد التاريخ فيكون الصريح بياناً، ومخصصاً للمفهوم إلا أن في هذا الفرض والتقدير نوع تعسف كما ترى.

فرق أبو الحسين بين دليل الخطاب، واستدل بأن الشرط يجوز ثبوت بدل ينوب عنه، ثم لا يخرج عن كونه شرطاً.

النكتة السادسة عشر: فرق أبو الحسين بين دليل الخطاب في ذلك، وَبيّنَهُ متى ورد في الشرط وإن كانا عنده قطعيين على سواء. واستدل بأن الشرط يجوز ثبوت بدل ينوب عنه، ثم لا يخرج عن كونه شرطاً. وإنما يعلم نفي البدل بالبقاء على حكم العقل. فيقبل فيه خبر الواحد، والقياس، وهو بعيد كما أشرنا إليه في شرح الكتاب.

الكلام في النقصان من شرط العبادة.

الموضوع الثاني: وهو في الكلام في النقصان[1] من شرط العبادة،

---

(١) لا خلاف في أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها لأنه كان واجباً في جملة العبادة، ثم أزيل وجوبه ولا خلاف أيضاً في أن ما لا يتوقف عليه صحة العبادة، لا يكون نسخه نسخاً لها، كذا نقل الإجماع الآمدي، والفخر الرازي. وأما نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة سواء كان جزءاً لها كالشطر، أو خارجاً كالشرط، واختلفا فيه على مذاهب؛ الأول: أن نسخه لا يكون نسخاً للعبادة، بل يكون بمثابة تخصيص العام، قال ابن برهان: وهو قول علمائنا. وقال ابن السمعاني: إليه ذهب الجمهور من أصحاب الشافعي، واختاره الفخر الرازي، والآمدي: قال الأصفهاني: إنه الحق، وحكاه صاحب المعتمد عن الكرخي. الثاني: أنه نسخ للعبادة وإليه ذهب الحنفية. الثالث: التفصيل بين الشرط، فلا يكون نسخه نسخاً للعبادة وبين الجزء كالقيام، والركوع في الصلاة فيكون نسخه وإليه ذهب القاضي عبد الجبار، ووافقه الغزالي وصححه القرطبي لها. قالوا: لأن الشرط خارج عن ماهية المشروط، بخلاف الجزء، وهذا في الشرط المتصل أما الشرط المنفصل فقيل لا خلاف في أن نسخه ليس بنسخ للعبادة، لأنهما =

فاعلم أن ذلك قد يكون منفصلاً كالوضوء مع الصلاة، وقد يكون جزأ العبادة كالتوجه إلى بيت المقدس، أولاً في الصلاة، ونسخ ركعة من أربع، ونحو ذلك. ولا خلاف في أن النقصان نسخ لما أسقط، وإنما الخلاف في أنه هل ينسخ العبادة أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنه لا يكون نسخاً لجملة العبادة، وهو قول أبي الحسن الكرخي، وأبي عبد الله، واختاره إمامنا المنصور بالله عليه السلام. واعتمده شيخنا أبو محمد رضي الله عنه في الكتاب، وفصل القاضي فقال: إن المزال متى كان شرطاً منفصلاً، كالوضوء لم يكن نسخاً، ومتى كان ركناً من العبادة كان ذلك نسخاً له وفي الناس من قال إنه نسخ لها بكل حال. وجه ما يختاره رضي الله عنه أن النقصان من شرطها لم ترفع حكماً شرعياً كان ثابتاً، من قبل. وما لم يقتض ذلك لم يصح وصفه بأنه نسخ. ولك أن تقول: لو كان ذلك نسخاً لها، لكان رافعاً لوجوبها، ويحل محل أن يرد النهي عنها، حتى لا فرق بين أن يقول: صلوا ثلاثاً من أربع، وبين أن يقول: لا تصلوها رأساً. وبعد فكان يلزم أن لا نكون مخاطبين بما سوى المنقوص ، إلا بفرض متجدد، إذ قد ثبت أنما اقتضى زوال الشرط، أو الركن بصريحه، قد أفاد رفع ما سواه، من العبادة باقتضائه، ودلالته، فيجب لو قيل لنا: لا تصلوا الرابعة من الظهر، أو قيل لنا: قد أسقطنا عنكم الوضوء، أو التستر إلا أن نكون

فاعلم أن ذلك قد يكون منفصلاً كالوضوء مع الصلاة، وقد يكون جزأ العبادة كالتوجه إلى بيت المقدس، أولاً في الصلاة، ونسخ ركعة من أربع، ونحو ذلك.

ولك أن تقول: لو كان ذلك نسخاً لها، لكان رافعاً لوجوبها.

لو قيل لنا: لا تصلوا الرابعة من الظهر، أو قيل لنا: قد أسقطنا عنكم الوضوء.

عبادتان منفصلتان وقيل: أنه كان مما لا تجزئ العبادة قبل النسخ إلا به، فيكون نسخه نسخاً لها، من غير فرق بين الشرط والجزء، وإن كان مما تجزي العبادة قبل النسخ بدونه، فلا يكون نسخه نسخاً لها.ر: الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢:٢ : ١٩٢و١٩٣. وما بعدها.

مأخوذين بثلاث ركعات من الظهر ولا مأخوذين بالصلاة من غير وضوء ولا تستر وقد عرف خلافه.

وبعد فيلزمنا كوننا مأمورين، منهيين في حالة واحدة، وهذا محال.

وبعد فيلزمنا كوننا مأمورين، منهيين في حالة واحدة، وهذا محال. بيان هذا أن صاحب الشرع متى قال: لا تصلوا الرابعة من الظهر، بل صلوا ثلاثاً: أو قال لا تطهروا للصلاة بل صلوا غير متطهرين، أو قال صلوا كيف شئتم[1] متطهرين وغير متطهرين، فإنه على هذا قد أمرنا بالصلاة ثلاثا، وبالصلاة على غير طهارة، في ظاهر الخطاب، ونهانا عن ذلك بدلالته، وهي اقتضاء دلالة النقصان رفع حكم العبادة، والأمر بالشيء والنهي عنه في وقت واحد محال. فإن قيل: إنما يصح ذلك لو كان مستند الأمر والنهي واحد وليس كذلك فإن ما نهينا عنه هو ما تناوله الخطاب الأول بالصلاة وهو المنسوخ، والذي أمرنا به الآن سوى ما تناوله ذلك الخطاب، وهو فرض محدد. قلنا: هذا ظاهر السقوط فإن المكلف لا يميز بين ما تناوله الأمر الأول، وبين ما تناوله الأمر الثاني، فيكون النهي مصروفاً إلى الأول دون الثاني، بل إنما يفهم من الأمرين معاً ماله هذه الصفة من قيام، وقعود، وركوع، وسجود، وتلاوة وذكر، وإن كان قد غفل من الأول هذا الوصف في ثلاث، وفي ركعةٍ سوى

والأمر بالشيء والنهي عنه في وقت واحد محال.

---

(١) إذا قال الله تعالى: (صلوا إن كنتم متطهرين) فاشتراط شرط آخر لا يكون نسخاً، لأنه إما أن يكون نسخاً لوجوب الصلاة مع الطهارة، أو لإجزائها، أو لما فيه من رفع عدم اشتراط شرط آخر، أو لشيء آخر. لا سبيل إلى الأول لأن الواجب مع الطهارة لم يرتفع، والثاني: لا سبيل إليه، لما سبق، ولا سبيل إلى الثالث لأنه رفع حكم العقل الأصل، فلا يكون نسخاً شرعياً، والرابع: لابد من تصويره لأن الأصل عدمه.

ر: الآمدي: الإحكام: ٣-٤: ١٩١.

الـثلاث، وغفـل مـن الشـاني هـذه الـصفة في ثـلاث دون مـا سـواها، وافتراقهما في المنقوص، لا يقدح في اتفاقهمـا في الأصـل، الـذي لم يعينـه ظاهر اللفظ، فيجب أن يكون النقص، والفرض المحدد، قد اتفقـا في رفـع ركعات مخصوصة، وإثباتها في حالة واحدة وهذا باطل.

فيجب أن يكون النقص، والفرض المحدد، قد اتفقا في رفع ركعات مخصوصة، وإثباتها في حالة واحدة وهذا باطل

وربما قالوا أنا متى أمرنا بالصلاة على طهر، ثم أمرنـا بالـصلاة مـثلاً من دون طهر، فقد زال حكم الصلاة الذي هو صحتها وانعقادهـا شـرعاً بالوضوء، كما زال حكم الطهور نفسه، وهـو وجوبـه، فكمـا أن الـشرط منسوخ لزوال حكمه، فكذلك الصلاة يجـب أن تكـون منـسوخة لارتفـاع حكمها، الذي هو صحتها، بالطهارة، وما أمرنا به من تهجد ليس مـا أمرنـا به في الأول؛ إذ الصلاة عن طهر غير الصلاة من دون طهـر، وهمـا نوعـان متميزان، وجرى ذلك مجرى أن يحتم علينا الصلاة عقيب الحدث، فكمـا أنَّ هذا لا محالةَ قد تناول من العبادة غير مـا أمرنـا بـه في الأول، كـذلك فيمـا نحـن فيـه، وكـان الوجـه في ذلـك أن الغيريـة تقـام بـالحكم لا بالـصورة. والجواب أن الغيرية إنما تتحقق في الأحكام بما به كانت العبادة هي ما هـي، ولسنا نسلم أن هذا الحكم حاصل على هذا الوجه، وبعد فيلـزم أن يكـون نسخ التوجه إلى بيت المقـدس نـسخاً للـصلاة جملـة، وإنمـا قلنـا ذلـك لأن المخالف اعتمد عبارة فارغة، وهي قوله: الصلاة بالطهور غير الـصلاة بـلا طهور. فيقال له: والصلاة إلى البيـت، غـير الـصلاة إلى المـشرق. فالطريقـة واحدة، ونسخ المسح على الخفين كمثل، وهذا مما لا يتميز قائل به.

وربما قالوا أنا متى أمرنا بالصلاة على طهر، ثم أمرنا بالصلاة مثلاً من دون طهر، فقد زال حكم الصلاة الذي هو صحتها وانعقادها شرعاً بالوضوء

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في الطريق إلى كون الحكم ناسخاً أو منسوخاً فذلك ضربان: صريح، ودلاله: والصريح ضربان:

وهو الكلام في الطريق إلى كون الحكم ناسخاً أو منسوخاً فذلك ضربان: صريح، ودلالة: والصريح ضربان: صريح من جهة اللفظ، وصريح من جهة المعنى.

صريح من جهة اللفظ، وصريح من جهة المعنى. فالصريح من جهة اللفظ نحو أن يقول: هذه العبادة منسوخة أو نسخ صوم رمضان صوم عاشوراء. ومثاله نسخ التخيير بين الصوم والفدية بعزيمة الصوم.

والصريح من جهة المعنى: هو كقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[1] والدلالة هي التاريخ مع التنافي، وذلك ضربان:

أحدهما: أن ينفي أحد الخطابين الآخر.

والثاني: أن يتضمن كل واحد من الخبرين ضد ما أفسده الآخر، فالأول كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ﴾[البقرة:١٨٠]، وقوله عليه السلام: «لا وصية لوارث»[2]

---

(١) نهيتكم عن زيارة القبول فزوروها. فإنها تذكركم الموت: أخرجه الحاكم عن أنس وكذلك الطبراني في المعجم الكبير عن أم سلمة ﵂ بنحوه. وذكره أبو الفضل عبدالله بن محمد بن الصديق الحسني في كتابه: الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين: برقم: ٤٠٦٥. ص٦١٣.

(٢) أخرجه الدارقطني من حديث ابن عباس ﵄ في كتاب الفرائض: ٤: ٩٧-٩٨. والبيهقي في سننه في كتاب الوصايا، باب نسخ الوصية، للوالدين والأقربين الوارثين: ٦:٢٦٣. والزيلعي: في نصب الراية: من عدة طرق: ٤:٤٠٤. وأخرجه ابن ماجه: من حديث أبي أمامة في كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث: ٢٧١٣. وأبو داود في كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث: ٢٨٧٠. وقال ابن حجر في تلخيص الحبير: ٣:٩٢: وهو حسن الإسناد.

والثاني كقوله سبحانه: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[الأنفال:٦٥]، الآية نسخ بقوله سبحانه: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ﴾[الأنفال:٦٦]، وما فيها من ثبات المائة للمائتين. ومما يلحق بذلك أن يكون أحد الخبرين، قد استند إلى وقت يعلم تقدمه على وقت الحديث الآخر، كأن الأول في مكة، والآخر في الهجرة.

وما يلحق بذلك أن يكون أحد الخبرين، قد استند إلى وقت يعلم تقدمه على وقت الحديث الآخر.

ومنها: أن يكون أحد الراويين أقرب عهداً بالنبي عليه السلام، والأول صحبه من قبل ثم غاب. والقريب العهد يرويه مرفوعاً، لا موقوفاً.

ومنها: أن يكون أحد الراويين أقرب عهداً بالنبي عليه السلام.

ومنها: أن يكون أحدهما ناقلاً عن حكم العقل والآخر مبقياً.

ومنها: الترتيب في الآي.

ومنها: أن يوافق أحدهما شرعاً سالفاً دون الآخر.

ومنها: أن تقضي الفحوى بذلك.

ومنها: شهادة العترة، أو الأمة، وجملة القول: إن ذلك ينقسم، فمنه ما يكون طريقاً بكل حال، كلحن خطابه ﷺ، أو فحواه، أو قول العترة ونحو ذلك.

ومنها: شهادة العترة، أو الأمة.

ومنها: ما لا يكون طريقاً على حال كترتيب الآي، وموافقة الشرع السالف، وكون أحدهما أخف والآخر أشق. وكون أحدهما ناقلاً، والآخر مبقياً، إلا أن يعضده ما يشعر بذلك. وأما ما يكون طريقاً على حال بوجوه ثلاثة:

ومنها: ما لا يكون طريقاً على حال كترتيب الآي، وموافقة الشرع السالف، وكون أحدهما أخف والآخر أشق.

أحدها: أن يقول الصحابي هذا منسوخ، أو أعلم أنه منسوخ، أو نسخ بكذا، أما متى قال اعلم أنه منسوخ فعندنا أنه يقبل في المظنون دون المعلوم، ومتى قال هو منسوخ أو نسخ بكذا فمال أبو الحسين وأبو عبد الله إلى أنه يقبل على كل حال، في الأول، دون الثاني، وقال القاضي وأبو الحسين لا يقبل على حال، وهو اختياره رضي الله عنه. ووجهه أنه يحتمل الرواية، والراوي، والأولى أنه يقبل، إلا أن يعارضه ما هو أقوى.

أما متى قال اعلم أنه منسوخ فعندنا أنه يقبل في المظنون دون المعلوم

وثانيها: أن يكون أحد الراويين أقدم صحبةً، وأعلى شأناً

وثانيها: أن يكون أحد الراويين أقدم صحبةً، وأعلى شأناً، وهذا لا بد فيه من العلم بانقطاع صحبة الأقدم.

وثالثها: أن تكون رواية أحدهما تستند إلى مكان يشعر بتقدم، أو تأخر أو زمان متقدم أو مقيداً أو غير مقيد.

قال القاضي بذلك ومنع منه أبو الحسين. وما قاله القاضي: ظاهر في المظنون، فأما المعلوم فوجهه عنده أنا وإن منعنا من نسخ المتواتر بالآحاد، فلا يمتنع أن يتعلق به النسخ فمتى كان الخبران متواترين، وقال الصحابي إن أحدهما متأخر علقنا عليه النسخ كما يقبل في تعليق الرجم بشهادة عدلين على الإحصان، ولا تقبل شهادتهما في أصل الرجم بالزنا وفي ذلك نظر. والله الهادي.

وأما الفصل الرابع: وهو الكلام فيما يجوز نسخه، والنسخ به، وما لا يجوز[1] فله طرفان.

فيما يجوز نسخه والنسخ به، وما لا يجوز فله طرفان.

أما الطرف الأول: ففيه خمسة فصول:

أحدها: فيما يشتبه الحال في نسخه من حكم العقل.

وثانيها: الكلام في نسخ الأخبار.

---

(١) الأصل في هذا الباب أن أفعال المكلفين إذا وقعت عن قصد فاعلها فهي على ثلاثة أنحاء في العقل: منها: واجب لا يجوز عليه التغيير والتبديل، كتوحيد الله عز وجل، وتصديق رسله، وشكر المنعم، واجتناب المقبحات في العقول. ومنها: ممتنع محظور انقلابه عن حال، نحو كفران النعمة، والكذب، وتكذيب رسل الله، وارتكاب المقبحات في العقول فهذان البابان يجريان في حكم العقل على شاكلة واحدة لا يجوز عليهما التغيير والتبديل، ولا يصح مجيء العباد فيهما بخلاف ما في العقول من حكمهما، ومن أجل ذلك لم يصح نسخهما؛ وذلك لأن العقل حجة لله تعالى فما حسنه من شيء فهو حسن، وما قبحه فهو قبيح. والسمع حجة لله تعالى أيضاً، وغير جائز أن تتضاد حجج الله تعالى: ولا يجوز أن تتنافيا، فثبت أن السمع لا يرد برفع ما في العقل وجوبه ولا إيجاب ما في العقل حظره فلذلك قلنا إن هذين الوجهين لا يجوز ورود النسخ فيهما. وأما الوجه الثالث: فهو ما يجوز العقل إيجابه، تارة وحظره أخرى وإباحته مثل الصلاة والصيام والحج، وذبح البهائم، وما جرى مجرى ذلك، فهذا الضرب مما يجوز ورود النسخ فيه على الوجه الذي كان يجوز مجيء الشرع به، وإنما صار النسخ يتطرق على هذا الوجه لأن حكمه مردود إلى ما في علم الله تعالى من المصلحة فإذا علم المصلحة في إيجابه أوجبه، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره وإذا علمها في إباحته دون إيجابه وحظره فعل. فلذلك جاز أن يأمر بصيام شهر رمضان، والصلوات في أوقاتها المعلومة ويحظر صيام يوم الفطر، ويوم النحر، وأيام التشريق، وتحظر الصلاة عند طلوع الشمس، وعند غروبها، ويبيح فعل الصيام في غير هذين الوقتين، وكذلك الصلاة، فلذلك ليس يمتنع أن يتعبد الله تعالى بفعل هذه الأشياء على وجه الإيمان، ثم ينسخه بحظرها، أو إباحتها. ر: الجصاص: الفصول في الأصول: ١:٣٥٦.

وثالثها: الكلام في التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة.

ورابعها: الكلام في نسخ القياس.

وخامسها: الكلام في نسخ خِلاف[1] الإجماع.

لا إشكال في أن النسخ ممتنع في الأحكام العقلية؛ لأن النسخ هو إزالة مثل الحكم الثابت بالشرع لا بالعقل.

أما الفصل الأول: فاعلم أنه لا إشكال في أن النسخ ممتنع في الأحكام العقلية

لأن النسخ هو إزالة مثل الحكم الثابت بالشرع، لا بالعقل، لكن الأحكام العقلية وإن امتنع فيها النسخ حقيقة، فقد يمكن معناه، وجملة القول في ذلك أن الأحكام العقلية ضربان:

أحدهما: لا يجوز تغييره في الأفعال، والثاني: يجوز ذلك فيه.

فالأول : ما قضى فيه العقل بقضية مطلقة لاستمرار الوجه كشكر النعمة ومعرفة الله تعالى.

والثاني: ما قضي فيه قضية مشروطة تتغير لزوال الوجه، كذبح البهائم، والصلاة، والحج، وغير ذلك.

وأما الفصل الثاني: فقد اختلفوا في نسخ الأخبار فمنع من ذلك أبو علي، وأبو هاشم، وجماعة من الفقهاء

وأما الفصل الثاني: فقد اختلفوا في نسخ الأخبار فمنع من ذلك أبو علي، وأبو هاشم، وجماعة من الفقهاء

وجوزه أبو عبد الله، والقاضي، مطلقاً. وهو اختيار الإمام أبي طالب عليه السلام. وفصل أبو الحسين، فأجاز ذلك فيما يتغير حال مخبره دون ما لا يجوز ذلك[2] فيه، وهو مذهب إمامنا المنصور بالله عليه السلام

(١) سقطت كلمة – خلاف – في (ب).
(٢) سقطت كلمة – ذلك في: (أ).

واختاره رضي الله عنه في الكتاب.

والذي يتحصل في ذلك أنه لو امتنع نسخ الخبر لم يخل، إما أن يمتنع للأخبار، أو لفائدة الخبر، أو لما يتبع فائدته. والأول باطل؛ لأنه سواء كان الخبر مما تتغير فائدته، أو كان مما لا تتغير، فإنه يجوز نسخ الأخبار بأن تكون مصلحتنا في التعبد بالوجوب، أو الحسن ثم ننتقل إلى خلافه.

والثاني: لا يخلو إما أن تكون فائدته، حكماً، محضاً، أو لا. فالأول: يجوز، حيث يجوز في فائدة الأمر ويمتنع حيث يمتنع، وذلك كوجوب الحج، وانتظار يسار المعسر، وتربص المطلقات، وغير ذلك. فإنه كان يمكن رفع هذه الفائدة في المستقبل كما في الأوامر والنواهي إذ ما مضى فقد مضى في الكل ولا تعقيب له وإنما يرتفع مثل الحكم في المستقبل من ذلك كله، وفي القسم الأخير، إما أن تكون الفائدة ماضية، أو مستقبلة، وكل ذلك لا يجوز فيه النسخ، ففي الأول لا يجوز أن يخبرنا الله تعالى أنه عَمَّر زيداً ألف سنة، ثم يخبرنا أنه أراد بذلك ألفاً إلا خمسين، وذكر أبو الحسين جوازه بشرط تقدم الإشعار، وهذا فاسد، فإنه إن تقدم الإشعار لم يستنفد كمال الألف، وإن خلا عنه كان إغراء باعتقاد الجهل، وعلى أن الألف لم تستعمل في الألف إلا خمسين بحقيقة ولا مجاز، فكيف يصح ما قاله.

والثاني: لا يخلو إما ان تكون فائدته، حكماً، محضاً، أو لا. فالأول: يجوز، حيث يجوز في فائدة الأمر ويمتنع حيث يمتنع، وذلك كوجوب الحج، وانتظار يسار المعسر، وتربص المطلقات.

وفي القسم الثاني: لا يجوز أن يخبرنا الله تعالى أنه يعذب العصاة أبداً ثم يخبرنا أنه أراد ألف سنة وقد جوزه أبو الحسين لو تقدمه الإشعار، وهو خطأ ظاهر، فإنه متى تقدم صرفنا عن استفادة الدوام، بالإخبار، فلا يكون بيان الألف نسخاً له، وكيف والمنسوخ لابد فيه من البيان، ولا يصح مع الإجمال.

لا يجوز أن يخبرنا الله تعالى أنه يعذب العصاة أبداً ثم يخبرنا انه أراد ألف سنة وقد جوزه أبو الحسين لو تقدمه الإشعار.

وأما ما يتبع الفائدة فهو الاستدلال، وجائز أن يتغير التعبد في الاستدلال لارتفاع مدلوله أو لارتفاع المصلحة، وإن كان ثابتاً، وقد مثله أبو الحسين بالاستدلال، بأخبار التوراة على أحكام ثابتة بالشرع، أو زايلة، وفي المثال نظر. وقد أشرنا إليه في شرح الكتاب.

وأما ما يتبع الفائدة فهو الاستدلال، وجائز أن يتغير التعبد في الاستدلال لارتفاع مدلوله أو لارتفاع المصلحة، وإن كان ثابتاً.

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في نسخ التلاوة دون الحكم[1]، والحكم دونها ونسخهما معاً

في نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دونها ونسخهما معاً.

فهذا هو قول الجمهور، وفي الناس من منع من ذلك خاصة في التلاوة دون الحكم، واستدل في الكتاب بأنهما عبادتان، مختلفتان، ولا يمتنع تغير المصلحة في أحدهما دون الأخرى، وكذلك القول لو تماثلتا

(١) يدل على جواز ذلك أن التلاوة والحكم عبادتان، وكل عبادتين، فإنه يجوز أن يجوز أن يصير مثلاهما مفسدتين، فيجب النهي عنهما، ويجوز أن يصير كل واحدة منهما بانفرادها مفسدة دون الأخرى، فيلزم النهي عنها، دون الأخرى، وقد نسخ الله سبحانه الحكم دون التلاوة في قوله تعالى: ﴿متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾ بقوله سبحانه ... ﴿يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾، ونسخت التلاوة دون الحكم فيما روي أنه كان مما أنزل الله عز وجل: (والشيخ والشيخة إذا زينا فارجموهما البتة نكالاً من الله) ويحتمل أن يكون مما أنزل وحياً، ولم يكن ثابتاً في المصحف، وقد روي عن عمر أنه قال: لو لا أن يقال زاد عمر في المصحف لأثبت في حاشيته (الشيخ والشيخة) وقد نسخت التلاوة والحكم جميعاً فيما روي عن عائشة أنها قالت: كان مما أنزل الله سبحانه: عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس. وليس يجب إذا ارتفعت التلاوة أن يرتفع الحكم لأن الدليل إذا دل على شيء في أوقات، جاز عدمه، والحكم ثابت، فإن النبي صلى الله عليه لو قال زيد يعيش مائة سنة، لم يجر بطلان حياة زيد عدم هذا القول من النبي صلى الله عليه، ولهذا جاز أن تتقدم الدلالة على مدلولها، وليس يجب إذا ارتفع الحكم أن ترتفع التلاوة، من حيث كانت التلاوة دلالة على الحكم، ويستحيل بقاء الدلالة الأوقات. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١:٤١٨ و ٤١٩.

لكنه فيهما أظهر، فإن قيل إن بقاء التلاوة دون حكمها يتضمن حصول الدليل، ولا مدلول، وذلك يرفع الثقة بالأدلة، وفي رفعها دونه ثبوت مدلوله بلا دليل، قلنا: هذا غلط. فإن الدليل إذا كان وضعياً فإنما يدل مهما بقي على وضع واضعه، وهو إرادته لفائدة مستمرة، وبالنسخ ينكشف خلافه، وكذلك فإن الدليل، لا يجب استمراره، بل ينقضي، ومدلوله مستمر، كالمعجزة، والنبوة.

فإن قيل إن بقاء التلاوة دون حكمها يتضمن حصول الدليل، ولا مدلول، وذلك يرفع الثقة بالأدلة، وفي رفعها دونه ثبوت مدلوله بلا دليل.

ومثال القسم الأول: ما روي أنه كان فيما يتلى (الشيخ والشيخةُ إذا زنيا فارجموهما)[1]. ومثال الثاني: يبين كالاعتداد بالحول نسخ والتلاوة باقية.

ومثال الثالث: ما روي عن عائشة أنها قالت: (عشر رضعات نسخن بخمس)[2] قال رحمه الله: وإنما ذكرنا هذه الأمثلة تنبيهاً، لا أنا نقطع بأنها صحيحة.

---

(١) (الشيخ والشيخة) أخرجه صاحب كتاب النوافح العطرة من الأحاديث المشتهرة، الحديث برقم ٩٢٩ وهو حديث صحيح، عن سهيل بن حنيف: ر: تخريجه في: ابن حنبل: ٥:١٨٣، السنن الكبرى: ٨:٢١١) الدارمي: سنن ٢:١٧٩، الحاكم: المستدرك: ٤:٣٦٠، مجمع الزوائد ٦:٢٦٥. القرطبي: التفسير: ٥:٨٩. الخطيب تاريخ بغداد: ٢:٣٨٦.

(٢) عن عائشة أنها قالت: كان فيما أنزل الله عشر رضعات معلومات يُحرِّمن فنسخن بخمس معلومات: وعن ابن ماجه خرج الصديقي عن عائشة أيضاً أنها قالت: كان في ما أنزل من القرآن ثم سقط لا يحرم إلا عشرُ رضعاتٍ، أو خمسٌ معلومات. ر. الشيرازي: حاشية ص ٤٩٧. من جـ١: من شرح اللمع في أصول الفقه.

وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في نسخ القياس[1]، فذكر في الكتاب أن المنع من نسخ القياس إجماع

ذكر في الكتاب أن المنع من النسخ القياس إجماع، قال: والمراد به إزالة مثل الحكم الثابت بالقياس لا إزالة القياس في نفسه.

قال والمراد به إزالة مثل الحكم الثابت بالقياس، لا إزالة القياس في نفسه، والمنع من جواز العمل عليه، فإن ذلك حكم عقلي.

قال رضي الله عنه: ووجه ما يقع الاتفاق عليه أن نسخ الحكم الثابت بالقياس مع ثبات علته على الحد الذي تؤثر فيه مناقضة في

---

(١) اعلم أن قاضي القضاة ﷺ منع من نسخ القياس لأنه تبع للأصول، فلم يجز مع ثبوتها رفعه. ولأنه إنما يثبت بعد انقطاع الوحي، وقال في الدرس: إن القياس إن كان معلوم العلة جاز نسخه؛ قال: لأن النبي ﷺ لو نصَّ على أن علة تحريم البر هو الكيل، وأمرنا بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الأرز، فكما جاز أن يحرم الأرز ثم ينسخه جاز أن ينسخ عنا تحريم الأرز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها، ويمنع من قياسه على البر. واعلم أنه لو نسخ القياس المتعلق بالأمارات، لنسخه إما كتاب، أو سنة أو إجماع، أو قياس. ولا يخلو القياس المنسوخ إما أن يكون ثابتاً في حال حياة النبي ﷺ أو بعد وفاته فإن كان في حال حياته فليس يمتنع رفعه بالنص والقياس. أما بالنص فنحو أن ينص النبي ﷺ على تحريم البر، وينبه على أن علة تحريمه الكيل، ويتعبد بالقياس، ونعمل بذلك، ثم ينص على إباحة الأرز، ويمنع من قياسه على البر. وأما نسخه بالقياس، فبأن تكون المسألة بحالها إلا أن النبي صلى الله عليه نص على إباحة بعض المأكولات، ونبه على أن علته كونه مأكولاً بأمارة هي أقوى من الأمارة الدالة على أن علة تحريم البر هي الكيل فلزم في ذلك قياس الأرز على ذلك المأكول، فأما وقوع النسخ بالقياس، فلو حصل لكان إما أن ينسخ فيه معاً أخره وقد تعلمنا في ذلك من قبل أو ينسخ إجماعاً، وذلك لا يجوز لاتفاق الأمة على أن الإجماع أولى من القياس ... ولا يجوز نسخ النص بقياس. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١:٤٣٤ و ٤٣٥.

التعليل، وزواله بزوال علته، لا يكون نسخاً؛ لأن زوال الحكم بزوال علته، إذا لم يخلفها علة أخرى، حكم عقلي، فلا يجوز فيما هذا حاله أن يسمى نسخاً، فضلاً عن أن يقال إنه هل يجوز أم لا؟ وبذلك يبطل تصوير النسخ بالتخصيص، وذلك لأن التخصيص إثبات، والنسخ رفع، ولا شبهة، أن ارتفاع الحكم لزوال الشرط، لا يعد نسخاً. وذلك أن تقول: لو نسخ لكان لا يخلو، إما أن ينسخ بنص، أو إجماع، أو قياس، أو طريقة في التعليل أقوى منه. وما هذا حاله فهو زوال الحكم، لانتفاء الشرط، ولك أن تقول: لو نسخ لكان على عهد رسول الله عليه السلام أو بعده.

وبذلك يبطل تصوير النسخ بالتخصيص، وذلك لأن التخصيص إثبات، والنسخ رفع، ولا شبهة، أن ارتفاع الحكم لزوال الشرط، لا يعد نسخاً.

والثاني: باطل لارتفاع الوحي؛ ولأن النصوص سابقة، ووجوه المقاييس لاحقة، والإجماع لا ينسخُ به، وهو أيضاً مستند إلى نص أو قياس، والأول، باطل، لأنه إن قيل ينسخ بالنص كان ترجح النبيذ قياساً على الخمر، ثم يرد النص بتحليل النبيذة، فذلك ليس بنسخ، لأن القياس مشروط بارتفاع النص على خلاف حكمه، في ثبوت حكمه، وارتفاع الشيء بنسخ، فإن قيل: ينسخ بالقياس، لم يصح لأنه أقوى كالعلة فاستمرار العمل عليه مشروط، بأن لا يرد ما يكافيه فإنهما يطرحان معاً.

والثاني: باطل لارتفاع الوحي؛ ولأن النصوص سابقة، ووجوه المقاييس لاحقة، والإجماع لا ينسخُ به.

وأما الفصل الخامس: وهو الكلام في نسخ الإجماع[1]
فقد حكى رضي الله عنه الإجماع على أنه لا يجوز نسخه

ووجه ذلك أن النسخ إنما يكون لتغيير المصلحة، والمصالح غيوب يستأثر الله بعلمها، ولا هداية للمكلفين إليها، فلم يجز ذلك بعد ارتفاع الوحي الذي كان طريقاً إليها.

---

(١) اعلم أنه لو نسخ الإجماع، لكان ينسخ بدليل شرعي من كتاب أو سنة، أو إجماع. ومعلوم أن الإجماع إنما انعقد بعد وفاة النبي صلى الله عليه، فلم يرد كتاب أو سنة بنسخانه، فإن قيل: هلا جوزتم أن تظفر الأمة بعد اتفاقها بنص، كان قد خفي عنها فتنسخ اتفاقها به؟ قيل: لو كان في الشريعة نص لما خفي عنها بأجمعها. لأنه لا يجوز أن تذهب بأجمعها عن الحق سيما وإجماعها (الحق في واحد منه) وليس من مسائل الاجتهاد ... ولا يجوز نسخ الإجماع، بإجماع. لأن الإجماع الثاني، إن دل على أن الإجماع الأول كان باطلاً، لم يجز ذلك، وإن كان الإجماع الأول حين وقع صحيحاً، لكن الإجماع الثاني حرم القول به من بعد، لم يجز ذلك إلا لدليل شرعي متجدد، وقع لأجله الإجماع الثاني، من كتاب، أو سنة أو لدليل كان موجوداً وخفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم. وكل ذلك قد أفسدناه، إن قيل: أليس إذا اختلفت الأمة على قولين في المسألة، فقد سوغت بأجمعها للعامي أن يأخذ بكل واحد من القولين وسوغت للمجتهد أن يأخذ بكل واحد منهما إذا أداه اجتهاده إليه فإذا اتفقت على أحد القولين كانت قد حظرت بأجمعها على العامي والمجتهد المصير إلى القول الآخر. ولا يجوز نسخ الإجماع بقياس. لأن القياس إذا كان قياساً على أصل متقدم، فذهاب الأمة عنه ووقوع إجماعها على خلافه يدل على فساده، لأن الأمة لا يجوز ذهابها عن الحق. وإن كان قياساً على أصل متجدد، فليس يجوز أن يتجدد الحكم فيه إلا عن كتاب، أو سنة، أو إجماع، ولا يجوز تجدد كتاب أو سنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله، وإن كان قياساً على إجماع فهو باطل فأما وقوع النسخ بالإجماع، فلو حصل لنسخ دليلاً شرعياً من كتاب أو سنة أو إجماع، أو قياس، وقد بينا أن الإجماع لا ينسخ الإجماع وأما نص الكتاب، والسنة، فلا يجوز أن ينسخه الإجماع، لأن الإجماع لا يجوز أن ينعقد على خلافه، إذ الأمة لا تجمع على خطأ، فلو اتفقوا على خلاف النص لدل ذلك على نص ناسخ لم ينقلوه. نحو إجماعها على أن لا غسل على من غسل ميتاً. وينبغي أن يضاف النسخ إلى ذلك النص، لأن الأمة كالناقلة له. والمخبر بالنص الناسخ لا يكون هو الناسخ. والقول في نسخ الإجماع بفحوى القول ونسخ فحوى القول به، كالقول في النص مع الإجماع. أبو الحسين البصري: المعتمد: ١:٤٣٤.

وهو الكلام في نسخ الإجماع فقد حكى ﷺ الإجماع على أنه لا يجوز نسخه، والنسخ إنما يكون لتغيير المصلحة، والمصالح غيوب.

يستأثر الله بعلمها، ولا هداية للمكلفين إليها، فلم يجز ذلك بعد ارتفاع الوحي الذي كان طريقاً إليها.

وأما الطرف الثاني: وهو الكلام فيما يجوز النسخ به وما لا يجوز.

اعلم أنه يجوز نسخ المعلوم بالمعلوم، والمظنون بالمظنون، والمظنون بالمعلوم، ولا يجوز نسخ المعلوم بالمظنون.

فاعلم أنه يجوز نسخ المعلوم بالمعلوم. والمظنون بالمظنون، والمظنون بالمعلوم، ولا يجوز نسخ المعلوم بالمظنون ولا يشذ عن ذلك إلا ما لا يصح النسخ به معلوماً كان أو مظنوناً على الخلاف من الإجماع والقياس، فيحصل من ذلك جواز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، والكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، وأنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بأخبار الآحاد ولا نسخ ذلك بالإجماع، ولا بالقياس، فلنفرد لكل مسألة من ذلك فصلاً.

وكل ما استوى حالهما في ذلك من أدلة الشرع، جاز نسخ أحدهما بالآخر.

أما الفصل الأول: فقد حكى رضي الله عنه إطباق الأمة على أن نسخ الكتاب بالكتاب جائز إلا ما يحكى عن (أبي مسلم)، من الخلاف في ذلك وهو شاذ محجوج بالإجماع، والذي يدل على ذلك أن بعض الكتاب مساوٍ للبعض في باب العلم، والعمل، وكل ما استوى حالهما في ذلك من أدلة الشرع، جاز نسخ أحدهما بالآخر. مثاله نسخ آية السيف لعدة آيٍ من القرآن الكريم.

وأما الفصل الثاني: في نسخ السنة المعلومة بالسنة المعلومة[1]، فهو إجماع، أيضاً. ووجهه ما تقدم. ومثاله ما روي من نسخ المتعة وما روي «كُنت نهيتكم عن زيارة القبور ألاَ فزوروها» وكالكلام في الصلاة.

---

(١) يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها، وبالآحاد بمثلها، وبالكتاب، وبالسنة المتواترة وفاقاً. وأما نسخهما بالآحاد فجائز عقلاً، غير واقع سمعاً، خلافاً لبعض أهل الظاهر. ر: الأرموي: التحصيل من المحصول: ٢١:٢ ورفيق العجم: معجم مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١٦٢٦:١.

الفصل الثالث: وهو الكلام في نسخ الكتاب بالسنة[1]

فهو جائز عند الجمهور ومنع منه الشافعي

نسخ الكتاب بالسنة جائز عند الجمهور، ومنع منه الشافعي، وحكى عن الهادي عليه السلام حكاية مغمورة، واختلف المانعون: فمنهم من منع من ذلك عقلاً، ومنهم من منع منه شرعاً.

وجماعة وحكي عن الهادي عليه السلام حكاية مغمورة، واختلف المانعون، فمنهم من منع من ذلك عقلاً، ومنهم من منع منه شرعاً. والوجه فيه ما تقدم ومثاله نسخ وجوب الوصية للوالدين، والأقربين بما روي «لا وصية لوارث». فإن قيل: إن في نسخ الكتاب بالسنة تنفيراً عن صاحب الشرع عليه السلام من حيث كان المأخوذ عليه وعلى أمته العمل على كتاب الله تعالى فلا يجوز رفع حكم الكتاب بقوله. قلنا: هذا سؤال ساقط فإن قوله عليه السلام حجة، كالكتاب لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم:٣، ٤]، فإذا أوحى إليه رفع حكم الكتاب علم تغير المصلحة إلى خلافها فأين موضع التنفير والحال هذه؟ وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾[يونس: ١٥]، لا يمنع من ذلك فإنه إنما يقول ما يقول عن الوحي لا عن نفسه كما تقدم.

ومتى قيل: قد قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾، وهذا يمنع من أن يكون الناسخ غيره تعالى لقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾.

ومتى قيل: قد قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[البقرة:١٠٦]، وهذا يمنع من أن يكون الناسخ غيره تعالى لقوله:

---

(١) يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لمساواتها له في الطريق العلمي عند أكثر أصحابنا؛ وواقع كنسخ الوصية للوارث بقوله عليه الصلاة والسلام «لا وصية لوارث» ونسخ آية الحبس في البيوت بالرجم. وقال الشافعي: لم يقع. لأنَّ آية الحبس نسخت بالجلد: ر: القرافي: تنقيح الفصول: ص ٣١٣. ورفيق العجم: مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١:١٦٢٧.

﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾[البقرة:١٠٦]، ويمنع من النسخ بالسنة إذ ليست خيراً من آية من القرآن، ولا مثلها. قلنا: أما الأول: ففاسد. فإن الرسول يؤدي عن الله، وهو الناسخ حقيقة.

وأما الثاني: فليس يمتنع أن يضمن الله تعالى وورود آية بعد تلك الآية، وإن لم تكن هي الناسخة. ولأن هذا إنما يتم لو قلنا بنسخ السنة للتلاوة، وربما لم يقل به. فأما الحكمان، فليس يمتنع أن يقال: أن حكم السنة الباقي خير لنا من الماضي لتغير المصلحة فيه.

في نسخ السنة بالكتاب فقد اختلفوا فمنهم من منع من ذلك، وهو الذي صرح به الشافعي في رسالته، قال القاضي: ومن أصحابه من يضيف إليه جواز ذلك

وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في نسخ السنة بالكتاب[1]، فقد اختلفوا فمنهم من منع من ذلك

وهو الذي صرح به الشافعي في رسالته، قال القاضي ومن أصحابه من يضيف إليه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله، لكنه لما رأى المسألة تضعف على النظر، جعله قولاً آخر، حسب ما يفعله كثير منهم، وذهب سائر أهل العلم إلى جواز ذلك. والذي يدل عليه ما تقدم من أن السنة والكتاب، حجتان، متساويتان في باب العلم، والعمل، في حياة النبي ﷺ وبعده. ومثال ذلك، ما روي من أن التوجه إلى البيت المقدس كان في

والذي يدل عليه ما تقدم من أن السنة والكتاب، حجتان، متساويتان في باب العلم، والعمل، في حياة النبي ﷺ وبعده.

(١) يجوز نسخ السنة بالكتاب عندنا خلافاً للشافعي رضي الله عنه وبعض أصحابه. لنا: نسخ القبلة بقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[البقرة:١٤٤]. ولم يكن التوجه لبيت المقدس ثابتاً بالكتاب عملاً بالاستقراء. ر: القرافي: تنقيح الفصول: ص ١٤،٣١٢ ورفيق العجم: مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١:١٦٢٥.

صدر الإسلام مشروعاً بالسنة ثم نسخ بالتوجه إلى البيت الحرام، فإن قيل: إن من شرط الناسخ، أن يكون من جنس المنسوخ. قلنا: في كونه حجةً حسب، وإلا لزم أن لا ينسخ المكي بالمدني، والأمر بالخبر بل الناسخ على النقيض من المنسوخ، فكيف يلزم التجانس، ولهذا تنسخ الأوامر بالنواهي.

فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل:٤٤]، فاقتضى ذلك أنه المبين عليه السلام، فلا يرفع الكتاب حكم ما يقوله. قلنا: ليس في ذلك ما يدل على ما ذهبوا إليه، فإنه المبين بما يقوله ويؤدي عن الله تعالى.

ويتشعب من هذه الجملة ثلاثة فروع:

فصل: ويتشعب من هذه الجملة ثلاثة فروع:

الفرع الأول: يجوز أنه يجوز نسخ أفعاله عليه السلام بأقواله. ونسخ أقواله بأفعاله.

الفرع الأول: يجوز أنه يجوز نسخ أفعاله عليه السلام بأقواله. ونسخ أقواله بأفعاله، ويجوز نسخ الكتاب بأفعاله، عليه السلام، ونسخ أفعاله بالكتاب، والدليل على ذلك أن أفعاله داخلة في سنته ﷺ. وقد بينا جواز نسخ السنة بالسنة، والكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، ومثال الأول: ما روي عن النبي ﷺ، أنه كان يقوم للجنازة، ثم قيل أن اليهود يفعلون ذلك، فنهى عنه. ومثال الثاني: ما روي أنه ﷺ نهى عن استقبال القبلتين بقضاء الحاجة، ثم روي أنه استقبل بيت المقدس، في العمران.

ومثال الثالث: ما ظهر من دخوله مكة عنوة. وظاهر الكتاب وصف الكعبة بالبيت الحرام.

ومثال الثالث: ما ظهر من دخوله مكة عنوة. وظاهر الكتاب وصف الكعبة بالبيت الحرام، وتمثيله بما روي أنه ﷺ لم يجعل لفاطمة بنت قيس

نفقة ولا سكنى عند من يختار ذلك. ومثال الرابع: ما روي أنه عليه السلام صلى على بن أبي ثم نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ﴾[التوبة:٨٤]، ولسنا نرتضي ذلك وإنما نبهنا به.

يجوز النسخ بتقريره عليه السلام خلافاً لأبي عبد الله، والذي يدل عليه أن في خلاف ذلك نسبة القبيح إليه ﷺ وذلك لا يجوز، مثال المسألة ما روي أنه قال في شارب الخمر: «فإن شربها الرابعة فاقتلوه»ثم جيء بمن شربها الرابعة فكف عنه عليه السلام.

الفرع الثاني: يجوز النسخ بتقريره عليه السلام خلافاً لأبي عبد الله، والذي يدل عليه أن في خلاف ذلك نسبة القبيح إليه ﷺ وذلك لا يجوز، مثال المسألة ما روي أنه قال في شارب الخمر: «فإن شربها الرابعة فاقتلوه»ثم جيء بمن شربها الرابعة فكف عنه عليه السلام.

لا يجوز نسخ بعض أفعاله بالبعض عندنا وهو الذي يجيء على مذهب القاضي في المنع من التعارض في الأفعال.

الفرع الثالث: قال رضي الله عنه لا يجوز نسخ بعض أفعاله بالبعض عندنا وهو الذي يجيء على مذهب القاضي في المنع من التعارض في الأفعال، فإما على مذهب الشيخ أبي رشيد[1] فجائز. وهو قول إمامنا المنصور بالله عليه والسلام أصلاً وفرعاً، واستدل في الكتاب، بأن صحة النسخ فرع على التنافي والتعارض، بين الناسخ والمنسوخ. بأن يكون أحدهما مقتضياً لنفي ما يقتضي الآخر ثبوته، فيكون الناسخ مقتضياً لزوال مثل الحكم الثابت، والتنافي لا يصح في الأفعال، لأن معناه، وهو

فيكون الناسخ مقتضياً لزوال مثل الحكم الثابت، والتنافي لا يصح في الأفعال.

---

(١) هو: سعيد بن محمد بن حسن بن حاتم النيسابوري، أبو رشيد. أخذ عن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد وهو من متقدمي أصحابه. وقد انتهت إليه رئاسة الحركة الاعتزالية. بعد القاضي؛ لأنه كان جذوة من ناره وغرفه من بحره، خليفته في حياته، القائم مقامه بعد وفاته. وكان قاضي القضاة يخاطبه بالشيخ؛ ولا يخاطب غيره به. له ديوان الأصول؛ والخلاف بين البصريين والبغداديين، وغيرهما، ر: ترجمته في: ابن حجر: لسان الميزان: ابن مفتاح: شرح الأزهار: ١:٨٤٤. طبقات المعتزلة للحاكم: الطبقة الثانية عشرة: ٣٨٢.

ان يدل على أحد الأمرين على عكس ما يدل عليه الآخر بأن يدل أحدهما على ثبوت حكم يدل على ذلك، الا خر على نفيه. وذلك نحو ان يقضي أحدهما تحليل فعل، ويقتضي الآخر تحريمه، إلى غير ذلك، كما علمنا، في الأقوال المتعارضة، وهذه القضية لا تصح في الأفعال، فإنه لا ظاهر لها تعرف به الأحكام، وإنما تستفيد أحكامها من وجوب، أو ندب، أو إباحة، أو حظر، بما يقترن بها، وليس في صورها ما يدل على ذلك، الا ترى إنما هو واجب أو مندوب يجوز أن يكون على صورته ما هو قبيح كالسجود لله تعالى والسجود للصنم، وغاية ما في ذلك أن يقال إن التعارض يثبت في الأفعال بأن يفعل شيئاً في وقت، ويفعل ضده في غير ذلك الوقت، أو يفعله فيه، ويتركه في مثله، وذلك ليس بتعارض، لأن الفعلين، قد يكونان معاً، حسنين أو واجبين، وإن كانا ضدين، كالصلاة في بقاع المسجد، وليست أفعاله عليه السلام مقتضية للوجوب بنفسه، بل إنما يستفاد الوجوب منها، بأدلة تقترن بها، على ما يأتي بيان ذلك عند الكلام في الأفعال، إن شاء الله تعالى. فإذا لم تكن مقتضية للوجوب، لم يكن تركه لذلك الفعل في ذلك الوقت مقتضياً لزوال حكمه، لأنه يجوز ترك ما ليس بواجب، يعني أن جواز الإخلال قد كان ثابتاً، من قبل إذا رجعنا إلى صورة الفعل فقط، فلا يكون إنما ثبت لتركه ﷺ، مثل ذلك الفعل من بعد.

وهذه القضية لا تصح في الأفعال، فإنه لا ظاهر لها تعرف به الأحكام، وإنما تستفيد احكامها من وجوب، أو ندب، أو إباحة، أو حظر، بما يقترن بها.

قال رضي الله عنه: أو يقال إن التعارض يثبت فيها، بأن يفعل

الشيء وضده في وقتٍ واحد، أو يفعل الشيء ويتركه في وقت واحد، وذلك محال ولو صح فليس بتعارض لما ذكرنا. هذا ما ذكره في الكتاب.

قال رضي الله عنه: أو يقال إن التعارض يثبت فيها، بأن يفعل الشيء وضده في وقتٍ واحد، أو يفعل الشيء ويتركه في وقت واحد، وذلك محال ولو صح فليس بتعارض لما ذكرنا.

واعلم أن لإمامنا المنصور بالله عليه السلام أن يعترض هذه الجملة بأنهم قالوا كافة: يجوز نسخ الأفعال. والنسخ بها فما لزم في نسخ الفعل بالفعل يلزم في نسخ الفعل بالقول. والقول بالفعل، لأنه إنما امتنع ذلك من حيث لا ظاهر للفعل فيستفاد منه حكم، بل ذلك لما يقترن به، وهذا يوجب أن لا يكون الفعل ناسخاً، لأن فائدة النسخ لما تقترن به. لا لنفيه، ولا منسوخاً؛ لأن الفائدة، لم تكن حصلت عنه بل عما يقترن به، فكما لم يمنع ذلك من نسخ الفعل، والنسخ به، كذلك، في مسألتنا، وقد مثله عليه السلام بأن يصلي النبي ﷺ الصلاة قائماً ويعلم أن ذلك فرض السليم الحال، ثم نراه مثلاً يصلي جالساً مع الإمكان، أو كان يتوجه إلى بيت المقدس بالصلاة، ثم يتوجه بمثلها إلى البيت الحرام حماه الله. وهذا ظاهر كما ترى. والله الهادي.

وأما الفصل الخامس: وهو الكلام في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة الظاهرة بأخبار الآحاد[1]

في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة الظاهرة بأخبار الآحاد، والدليل على ذلك إجماع الصحابة على المنع فيما هذا حاله.

فهو قول الجمهور خلافاً لأصحاب الظاهر. والدليل على ذلك إجماع الصحابة على المنع فيما هذا حاله، فإن (عمر) ردّ خبر (فاطمة بنت قيس[2]) حين روت أن رسول الله ﷺ لم يحكم لها بالسكنى وكانت مبتوتة فقال: (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لحديث امرأة ...) الخبر، فعُلل الردّ لكونه ناسخاً للدلالة المعلومة، وكان ذلك في ملأ من الصحابة فلم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً. وإن قيل: يلزمكم مثله في التخصيص. قلنا: الإجماع فرق بينهما على أن التخصيص لا يرفع فائدة الخطاب أصلاً وليس كذلك النسخ. فإن قيل: كيف تدعون الإجماع في هذه الصورة والخبر معمول به فإن ذلك هو مذهب كثير من أئمة الزيدية عليهم السلام، قلنا لم ندع الإجماع على أن ذلك نسخ وإنما ادعينا أن النسخ بخبر الواحد لا يجوز لما ذكرناه من إجماع الصحابة. وأعلم أنه رضي الله عنه

---

(١) لا يجوز نسخ القرآن بالسنة أحاداً أكانت أو متواترة، وقال أبو العباس بن سريج: يجوز بالسنة المتواترة، ولكنه لم يوجد في الشرع، وذهب أغلب الفقهاء والمتكلمين: إلى جواز ذلك بالأخبار المتواترة، وذهب بعض الناس إلى جواز ذلك بالمتواترة، والأحاديث، وهو مذهب بعض أهل لظاهر. ر: الشيرازي: التبصرة وأصول الفقه: ص ٢٦٤. ورفيق العجم: مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١:١٦٠٣.

(٢) حديث فاطمة بنت قيس: رواه مالك: ٢/٥٨٠ – ٥٨١. ومسلم: ١٤٨٠. والشافعي في الرسالة؛ فقرة (٨٥٦) في حديث أبي سلمة بن عبد الرحمن عن فاطمة بنت قيس. ر: شرح مختصر الروضة للطوفي: جـ٢: ص ٤١٥.

وأستاذه قدس الله روحه قد تطابقا في رواية الخبر على ذكر السكنى ومن المشهور أنها روت أنه لم يحكم لها بالنفقة والسكنى معاً كذلك ذكره سائر أصحاب الحديث فقف عليه.

وأما الفصل السادس: وهو الكلام في أنه لا يجوز النسخ بالإجماع[1]، فهو قول الجمهور

وهو الكلام في أنه يجوز النسخ بالإجماع، فهو قول الجمهور، وربما مرّ لأبي علي في نسخ وجوب الوصية، والأكل من مال الصديق واستقر به القاضي في تدريس العمد.

وحكى جوازه عن ابن أبان، وربما مرّ لـ(أبي علي) في نسخ وجوب الوصية، والأكل من مال الصديق، واستقر به القاضي في تدريس العمد. وجه القول الأول: أن النسخ إنما يرد لتغير المصلحة، ولا هداية للمكلفين إلى ذلك، والأحسن أن يقال: إما أن يجمعوا على الحكم في مخالفة الكتاب والسنة، لا لأمر أو لخبر، أو أمارة القياس، والأول: يكون اتفاقاً على الضلالة، فلا يجوز، و الثاني؛ والثالث: ليس بنسخ، فإن الشرط في جواز العمل على الأمارة من خبر أو قياس، أن لا يعارض دليلاً قطعياً، وارتفاع الحكم لارتفاع شرطه ليس نسخاً شرعياً.

---

(١) لا يصح أن يقع النسخ بالإجماع، لأن الإجماع لا يصدر إلا عن دليل. فإذا اجتمعت الأمة على إزالة حكم ثبت بالكتاب أو السنة، كان ذلك دليلاً على ثبوت دليل رفع النسخ به، ولا يجوز أن ينسخ بالإجماع، لأن الإجماع ليس بدليل، إنما هو صادر عن الدليل الذي يثبت الحكم من الكتاب أو السنة. ر:الباجي:إحكام الفصول: ١:٣٥١، ورفيق العجم:مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١:١٦٠١.

وأما الفصل السابع: وهو الكلام في أنه لا يجوز النسخ بالقياس[١]، فهو مذهب الأكثر

الكلام في أنه لا يجوز النسخ بالقياس فهو مذهب الأكثر، وبه قال الإمامان الناطق بالحق والمنصور بالله.

وبه قال الإمامان الناطق بالحق، والمنصور بالله عليهما السلام، وهو اختياره رضي الله عنه. وحكى عن نفر من الشفعوية، وجوزه مِنْهم أبو العباس بن سريج[٢].

وجه القول الأول: أن من شرط جواز العمل على القياس ألا يعارض الأصول الظاهرة من الكتاب والسنة، فكيف يعترض به على ما هذا حاله، وإنما قلنا: ذلك لأن المعلوم أن الصحابة كانوا يلغون القياس للنص، كما فعله (عمر) في تفصيل دية الأصابع، بحسب النفع فإنه ترك

---

(١) أما كونه ناسخاً فالجمهور على منعه، ومنهم الصيرفي في كتابه والكياء في التلويح، واختاره القاضي أبو بكر، ونقله في التقريب عن الفقهاء والأصوليين، قالوا: فلا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس، لأن القياس يستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص، ولأنه دليل محتمل، والنسخ يكن بأمر مقطوع، ولأن شرط صحة القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه، فنص نسخ الأصول بالقياس تحقيق القياس دون شرطه، وهو ممتنع، ولأنه إن عارض نصاً أو إجماعاً، فالقياس فاسد الوضع، وإن عارض قياساً آخر، فتلك المعارضة إن كانت بين أصلي القياس فهذا يتصور في النسخ قطعاً، إذ هو من باب نسخ النصوص، وإن كان بين العلتين، فهو من باب المعارضة في الأصل والفرع لا من باب القياس. قال الصيرفي: لا يقع إلا بدليل توقيف، ولاحظ للقياس فيه أصلاً، والقياس يقع فيه الخلط والمذهب الثاني: الجواز مطلق بكل دليل يقع به التخصيص. الثالث: التفصيل بين الجلي فيجوز النسخ به، وبين الخفي فلا يجوز: ر: الزركشي: البحر المحيط: ٥:٢٩٠.

(٢) هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس فقيه الشافعية في عصره، ولد في بغداد سنة مائتين وتسعة للهجرة. ويقال: إن له نحو أربعمائة مصنف. ر: السبكي: طبقات الشافعية: ٢:٨٧. تاريخ بغداد: ٤:٢٨٧ . الشيرازي: طبقات الفقهاء: ١١٨٠.

ذلك لحكاية عمرو بن حزم[1]. وكذلك في دية الجنين، حتى قال: (كدنا أن نقضي فيه برأينا) ولم ينكره عليه أحد.

ويدل على ذلك حديث معاذ حيث رتب الرأي، على الكتاب والسنة، فأقره الرسول عليه السلام على ذلك.

ويدل على ذلك حديث (معاذ)[2] حيث رتب الرأي، على الكتاب والسنة، فأقره الرسول عليه السلام على ذلك. ولك أن تورد الدلالة على وجه، فتقول لو جاز النسخ بالقياس، لكان إما أن ينسخ الدلالة، أو الأمارة. والأول باطل. لأن الشرط في جواز العمل عليه ألا يعارضها كما بينا.

لأن شرط العمل على القياس ان لا يرفع نصاً معلوماً كان أو مظنوناً على خلاف فيه.

والثاني: لا يخلو، إما أن يكون خبراً، أو قياساً، والأول باطلٌ، لأن شرط العمل على القياس أن لا يرفع نصاً، معلوماً كان، أو مظنوناً، على خلاف فيه، وبعد فطريقة التعليل لا تتأخر، والناسخ لابد أن يتأخر. وهذا يصلح أن يبدأ به، وجهاً. ولا يجوز نسخ القياس بالقياس لمثل ذلك، ولأنه إن كان أضعف لم يعتمد عليه، وإن كان أقوى لم يجز العمل على الأضعف قبله. فإن قيل: أليس يجوز النسخ بالفحوى كأن يؤمر بضرب الأبوين، ثم ينهى عن التأفيف. قلنا: ذلك كالصريح من القول،

---

(١) عمرو بن حزم بن زيد بن لودان الأنصاري، أبو النعمان (ت ٥٥هـ/ ٦٧٣م)، انظر ترجمته في: النيسابوري: ٥٨١٠، البكري سمط اللآلي ٥٥٢، المذيل:٩٢٣، ابن الكلبي: نسب قريش ٣٣٣،ابن عبد البر: الاستيعاب:١١٧٣:٣- ١١٧٢، ابن الأثير: أسد الغابة ٩٨:٤.

(٢) معاذ بن جبل (ت: ١٨هـ/ ٦٣٩م) بعثه النبي صلوات الله عليه إلى اليمن، وأقره على الاجتهاد، مات في الأردن عام ١٨ للهجرة: انظر ترجمته في: ابن الأثير: أسد الغابة: ٧٨:٤ - ٣٧٦، ابن عبد البر: الاستيعاب ١٤٠٢:٣.

وليس بقياس كما سيجيء، فإن قال: أليس ثبات الواحد للعشرة منسوخاً، بثبات المائة للمائتين. قلنا: ذلك فحوى، وليس بقياس. وإن كان لا بطريقة الأولى، ثم هي فحوى نسخت فحوى.

قلنا: ذلك فحوى، وليس بقياس. وإن كان لا بطريقة الأولى، ثم هي فحوى نسخت فحوى.

فصل: واتفقوا على جواز نسخ الفحوى[1]، والأصل جميعاً. ونسخ الأصل دون الفحوى، فأما نسخ الفحوى دون الأصل فقد اختلفوا فيه فمنع أبو الحسين منه وأجازه غيره. ونزل فيه القاضي ثلاثة درج. قال في «العمد»: يجوز، وقال في «الشرح»: لا يجوز، إذا عاد على الغرض. وقال في «التدريس»: لا يجوز وقطع على ذلك وعندنا أن الفحوى إن كانت في معنى الأولى لم تجز لمناقضة التعليل، وإن كان لا في معنى الأولى كما ذكرنا في ثبات العشرة للواحد.

---

(١) في البحر المحيط للزركشي: أن الزيادة إن كان المزيد عليه ينفي الزيادة بفحواه، فإن تلك الزيادة نسخ، كقوله (في سائمة الغنم الزكاة) فإنه يفيد دليله نفي الزكاة عن المعلوفة كان نسخاً، وإن كان ذكرها لا ينفي تلك الزيادة، فوجوده لا يكون نسخاً، حكاه ابن برهان، وصاحب المعتمد وغيرها والرابع: إن غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً حتى صار لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل مثلها لم يقيد به، ويجب استئنافه فإنه يكون نسخاً، كزيادة على ركعتين، وإن كان المزيد عليه لو فعل على هذا ما يكون يفعل قبل الزيادة يصح فعله، لم يكن نسخاً كزيادة التغريب على الجلد، حكاه صاحب المعتمد، والقواطع، عن عبد الجبار ر: الزركشي: البحر المحيط: ٥:٣٠٧.

الكلام في الأخبار

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في معنى الخبر وذكر أقسامه.

وثانيها: الكلام فيما يؤخذ فيه بخبر الواحد، وما يمتنع ذلك فيه.

وثالثها: في كيفية النقل، وفي طريق رواية الحديث، والكلام في الرواية بحسب سماع الراوي والكلام في معنى اسم الصحابي وما ينبني على ذلك من المسائل في هذا الباب.

ورابعها: الكلام في التعارض والترجيح.

الكلام في الخبر وأقسامه يشتمل على حالات أربعاً.
فيما يؤخذ فيه بخبر الواحد وما يمتنع فيه.
وفي كيفية النقل وفي طريق الرواية وفي معنى الخبر والتعارض والترجيح.

الكلام في الأخبار
هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

أحدها: الكلام في معنى الخبر[1]، وذكر أقسامه وبيان صحة ما ندعيه في كل قسم من هذه الأقسام.

وثانيها: الكلام فيما يؤخذ فيه بخبر الواحد وما يمتنع ذلك فيه.

وثالثها: في كيفية النقل، وفي طريق رواية الحديث، والكلام في الرواية بحسب سماع الراوي، والكلام في معنى اسم الصحابي، وما ينبني على ذلك من المسائل في هذا الباب.

ورابعها: الكلام في التعارض والترجيح.

أما الفصل الأول: فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع:

أحدها: الكلام في (حد الخبر)[2]، وحكمه، ولماذا يكون خبراً،

---

(١) انظر تعريف الخبر عند الأصوليين بالتفصيل في: أبو الحسين البصري: المعتمد: ٢:٥٤٢ الشيرازي: اللمع: ٢٩. الغزالي: المستصفى: ١:١٣٢.الرازي:المحصول: ٢:٤٥. القرافي: شرح الفصول: ٣٤٦. القرافي: الفروق: ١:١٨. البزدوي: ٢:٣٦٠. السبكي: جمع الجوامع: بحاشية البناني:٢:١٠٣ نهاية السول١٤٢. التمهيد: ص ١٣٤. الجرجاني: التعريفات: ص ١٠١. تيسير التحرير: ٣:٢٤. شرح الكوكب المنير: ٢:٢٨٩، وما بعدها. الأنصاري: فواتح الرحموت: ٢:١٠٠. الشوكاني: إرشاد الفحول: ص ٤٣.

(٢) جاء في الزركشي: قول للقاضي أبي بكر من التقريب عن حد الخبر: فإن قبل ما حد الخبر؟ =

وقسمته باعتبار كونه صدقاً أو كذباً.

وثانيها: الكلام فيما يوجب العلم، من الأخبار وما يوجب العمل، وما ليس يوجب واحداً منهما.

وثانيها: فيما يوجب العلم من الأخبار وما لا يوجب، وفي إقامة الدلالة على صحة ما يذهب إليه.

وثالثها: في إقامة الدلالة على صحة ما نذهب إليه من هذه الأقسام مفصلاً.

قلنا: ما يصح أن يدخله الصدق، أو الكذب، وذكر أهل اللغة، أنه ما يصح أن يدخله الصدق والكذب وما قلنا أولى: لأن من الأخبار ما لا يصح دخول الكذب فيه ومنها: ما لا يصح دخول الصدق فيه، ورده إمام الحرمين أيضاً، لأن المجيء بالواو الجامعة يشعر بقبول الضدين والمحل لا يقبل إلا أحدهما، لا هما معاً، فالمقتضى المجيء (بأو) وغلطه القرافي. وقال: بل المحل يقبل الضدين معاً، كما يقبل النقيضين معاً، وإنما المشروط بعدم هذا، وقوع الآخر المقبول لا قبوله، والمحال اجتماع المقبولين لا اجتماع القبولين، وهذا واجب، والأول مستحيل، ولا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين. ولهذا يقال: الممكن يقبل الوجود والعدم وهما متناقضان والقبولان يجب اجتماعهما لذاته؛ لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر لم يكن ممكناً ، فإنه لو لم يقبل الوجود كان مستحيلاً ولو لم يقبل العدم كان واجباً، فلا يتصور إلا باجتماع القبولين. وقيل: ما يتحمل التصديق والتكذيب مع الصدق والكذب عند موافقة الأخبار للواقع، وبدونهما إن كان كذباً، فقد يصدق، وليس بصادق ويكذب، وليس بكاذب، فبينهما عموم وخصوص من وجه. ر: الرازي: المحصول: ٢:ص ٣٠٨. القرافي: الفروق: ١: ص ٢٠. الزركشي: البحر المحيط: ٦: ٧٥و٧٦.

أما الموضع الأول: فهو يتضمن أربعة فصول بحسب ما عقدنا[١].

قال قوم: إنه ما يصح فيه التصديق، والتكذيب.... ومعلوم أنه لا يصح أن يقال بذلك في شيء من أقسام الكلام سوى الخبر.

الفصل الأول: اختلفوا في حد الخبر فقال قوم: إنه ما يصح فيه التصديق، والتكذيب. وقيل: إنه ما يصح فيه الصدق والكذب. أو ما يدخل فيه الصدق والكذب ومعناها متقارب، وهو أنه يصح أن يقال للمتكلم صدقت، أو كذبت: و معلوم أنه لا يصح أن يقال بذلك في شيء من أقسام الكلام سوى[٢] الخبر، وهو قول كثير من العلماء، منهم: القاضي، والحاكم، وقاضينا شمس الدين رضي الله عنه. وقال أبو الحسين: هو ما يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور، إلى أمر من الأمور، نفياً أو إثباتاً. وحده شيخنا أبو محمد رضي الله عنه، بأن المختص بحكم لاختصاصه به، يصح فيه التصديق، والتكذيب، ومال الإمام المنصور بالله عليه السلام إلى ما عليه الأكثر، من أنه ما يصح فيه الصدق، والكذب وهو الصحيح.

هل للخبر بكونه خبراً حكم زائد على صيغته أم لا؟

الفصل الثاني: اختلفوا في أنه هل للخبر بكونه خبراً حكم زائد على صيغته أم لا؟ فذهب كثير من المتكلمين إلى ذلك، وهو قول القاضي، والحاكم، واختاره في الكتاب رضي الله عنه، ومنع من ذلك آخرون، وهو قول أبي الحسين البصري، ومحمود بن الملاحمي[٣] وبه قال الإمام

---

(١) في (ب): ما عقدناه.

(٢) في (ب): سوى ذلك.

(٣) الشيخ محمود بن الملاحمي (ت٥٣٢هـ/ ١١٣٧م) هو العلامة الشيخ ركن الدين محمود بن =

المنصور بالله عليه السلام: واستدل في الكتاب، بأن الإنسان إذا قال: زيد في الدار: وكان فيها زيد بن عمرو، وزيد بن خالد، واختص بأن كان خبراً عن أحدهما فإنا نفصل بينه وبينه لو كان خبراً عن الآخر، فصلاً يرجع إليه. واعترض ذلك المنصور بالله عليه السلام بأن قال: إن فصلْنَا بينهما لأمر يرجع إلى المخبر، وهو كونه مريداً للخبر عن أحدهما، دون الآخر، بدلالة أن اللفظ لو تجرد لما عملنا بظاهره أمراً زائداً، نفرق به بين الخبرين، قال عليه السلام: ولأن الخبر يجري مجرى الأمر في كثير من الأحكام، فكما لم يكن للأمر بكونه أمراً حكم، كذلك الخبر، ومهما أمكن أن يجاب به عن الأمر فهو بعينه الجواب عن نفي الحكم عن الخبر.

قال عليه السلام: ولأن الخبر يجري مجرى الأمر في كثير من الأحكام، فكما لم يكن للأمر بكونه أمراً حكم، كذلك الخبر.

الفصل الثالث: اختلف من أثبت له حكماً في أنه لماذا أثبت؟، فذهب الأكثر إلى أنه إنما ثبت لكون المخبر مريداً، وذهب أبو القاسم إلى أنه خبر لذاته، وقال أبو الحسين: لا حكم له فيحتاج إلى التعلل والكلام فيه يجرى على ما مضى في نظيره.

عبد الله الملاحي المعتزلي.

قال عنه الإمام المهيد أحمد بن يحيى بن المرتضى: أنه الشيخ النحرير مؤلف المعتمد الأكبر، وقد تابعه خلق كثير من العلماء المتأخرين، وكان قد تتلمذ على أبي الحسين البصري. أما العلماء الذين تابعوه وتابعوا أستاذه فهم: أمثال الإمام يحيى بن حمزة، وأكثر الإمامية، والفخر الرازي من الجبرة، اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره.

ر: ترجمته في ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة (ص٧١) وفي فضل الاعتزال، وطبقات المعتزلة لأبي القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار بن أحمد قاضي القضاة، والحاكم الجشمي، المُحسن بن كرامة (ص١١٩) تحقيق فؤاد سيد، ط الدار التونسية للطباعة والنشر.

الفصل الرابع: قال رضي الله عنه: الخبر لا يخلو عن صدق أو كذب، سواءٌ علم، أو جهل، وقال الجاحظ: إذا عُلم أن مخبره كما أخبر، فهو صدق. وليس بصدق إذا علم أنه بخلافه فهو كذب. وإن لم يعلم فهو خبر ولا كذب. والكلام في هذه الجملة يقع في فصلين، أحدهما: في حد الصدق والكذب. والثاني: في أن الخبر لا يخلو من صدق أو كذب[1].

قال رضي الله عنه: الخبر لا يخلو عن صدق أو كذب، سواءٌ علم، أو جهل.

وقال الجاحظ: إذا عُلم أن مخبره كما أخبر، فهو صدق. وليس بصدق إذا علم أنه بخلافه.

أما الفصل الأول:

فقد اختلف أهل العلم في حدهما، فمنهم من قال إنَّ الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به

والكذب هو الخبر عن الشيء على ما هو به، وقد قيل في حد الكذب: هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به، وقد قيل في حد الخبر: هو الخبر عن الشيء على ما ليس به. وهذه الحدود لا يصح شيء

وقد قيل في حد الكذب: هو الخبر عن الشيء على ما ليس به.

---

(١) الكذب: هو الإخبار عن الشيء خلاف ما هو به مع السهو والعمد، وشرطت المعتزلة العمد، وفي الصحيح: «من كذب علي متعمداً» وهنا تنبيهات: الأول ما ذكرناه من أن الخبر موضوع لهما هو المشهور، وخالف في ذلك القرافي، وادعى أن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق وليس لنا خبر كذب. قال: واحتمال الصدق والكذب إنما جاء من جهة المتكلم، لا من جهة الوضع، ونظيره قولنا: الكلام يحتمل الحقيقة والمجاز وأجمعوا على أن المجاز ليس من الوضع الأول قال: وظن جماعة من الفقهاء أن احتمال الخبر للصدق والكذب مستفاد من الوضع اللغوي، وليس كذلك، بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع إلا الصدق، لاتفاق اللغويين والنحاة على أن معنى قولنا: قام زيد حصول القيام في الزمن الماضي. الثاني: المشهور أن الكذب الخبر المخالف للمخبر عنه ماضياً كان أو مستقبلاً خلافاً لأبي القاسم الزجاجي في كتاب الأذكار بالمسائل (النحوية).الثالث: أن قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب هل هو خاص بالكلام الذي له خارج عن كلام النفس أم يجري في لفظ (خبر) وقد اضطرب كلام الفقهاء في الثاني فجعلوه في مواضع كثيرة مخصوصة بالصدق: ر: الزركشي: البحر المحيط ٧:٧٨و ٧٩.

منها. فإن قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به، حد غير مُطرد، إذ يخرج عنه ما هو منه، وهو الخبر عن ما ليس بشيء، كالخبر، بأن لا يأتي مع الله تعالى، وأن لا بقاء للأجسام به يبقى إلى غير ذلك، وقولهم في الكذب إنه الخبر عن الشيء لا على ما هو به، أو على خلاف ما هو به حد قاصر غير مطرد، ولا منعكس وإنما قلنا: بأنه غير مطرد، لأنه يخرج عنه ما هو منه وهو الخبر عن ما ليس بشيء. كما تقدم. وأما أنه غير منعكس فلأنه يدخل فيه ما ليس منه. فإنه يلزم في الصدق أن يكون كذباً، لأنه قد يكون خبراً عن الشيء لا على ما هو به بل على خلاف ما هو به، فإن زيداً متى كان قادراً، عالماً، فأخبرنا عنه بأنه عالم، فإن هذا الخبر صدقٌ. وإن كان خبراً عنه لا على ما هو به من صفته بكونه قادراً، وهو كونه عالماً، فإن كونه عالماً، ليس كونه قادراً، بل هو خلاف كونه قادراً. وقولهم في الكذب، أنه الخبر عن الشيء على ما ليس به حد قاصر، غير مطرد، إذ يخرج عنه ما هو منه، وهو الخبر عما ليس بشيء كما تقدم، ومنهم من حد الصدق والكذب، بأن قال: الصدق هو الخبر الذي يكون مخبره على ما تناوله، والكذب هو الخبر الذي لا يكون مخبره على ما تناوله، وهذان الحدان قاصران، غير مطردين، إذ يخرج عنهما الخبر الذي لا مخبر له، وهو الخبر عما ليس بشيء كما تقدم. ومنهم من احترز عن ذلك فقال في حدهما: إن الصدق هو الذي إذا كان له مخبر، كان على ما هو به، أو على ما تناوله. والكذب هو الخبر الذي إذا كان له مخبر، كان لا على ما هو به، أولا على ما تناوله، أو على ما ليس به.

ومنهم من حد الصدق والكذب، بأن قال: الصدق هو الخبر الذي يكون مخبره على ما تناوله.

وهذه الحدود أيضاً لا يصح شيء منها، إذ يدخل فيها ما ليس منها، ويخرج عنها ما هو منها، فلا يصح فيها العكس[1]، ولا الطرد، وذلك أنه يلزم في الصدق، أن يكون كذباً، وفي الكذب، أن يكون صدقًا، وإنما قلنا: ذلك لأن من حد الصدق، بأنه الخبر الذي إذا كان له مخبر كان على ما هو به، يلزمه أن يكون كل خبر صدقاً، لأن كل خبر إذا كان له مخبر فإن مخبره يكون على ما هو به سواء تعلق به الخبر على ما هو به أو على ما ليس به، فكان يلزم أن يكون الكذب صدقاً، وكذلك فمن حد الصدق بأنه الخبر الذي إذا كان له مخبر كان على ما تناوله، يلزمه أن يكون الكذب صدقاً، وذلك أنه إذا قال القائل: العدم شيء فإن الخبر كذب، لأن العدم ليس بشيء، إذ لا نيّة له أصلاً، وإنما هو انتفاء صفة الوجود، وهذا الخبر لا مخبر له، لكنه لو كان له مخبر لكان مخبره على ما تناوله فإنه لو كان له مخبر لكان مخبره شيئاً، فكان يكون قوله: العدم شيء، صدقاً، لأنه خبر لو كان له مخبر كان على ما تناوله فيدخل في الحد ما ليس منه، وكان يلزم أن يكون قول القائل: العدم ليس بشيء كذباً فيخرج من الحد ما هو منه، ومن حد الكذب بأنه الخبر الذي إذا كان له مخبر كان لا على ما هو به ولا على ما تناوله وعلى ما ليس به، يلزم أن يكون الصدق كذباً، فيدخل في الحد ما ليس منه، وكان يلزم أن يكون قول القائل: العدم شيء صدقاً وأن لا يكون كذباً، لأنه ليس فيه حد الكذب، بل فيه

وكذلك فمن حد الصدق بأنه الخبر الذي إذا كان له مخبر كان على ما تناوله، يلزمه أن يكون الكذب صدقاً، فإذا قال القائل: العدم شيء فإن الخبر كذب، لأن العدم ليس بشيء

---

(١) أن يوجد الحكم عند وجود وصف ويرتفع عند ارتفاعه، في صورة واحدة، ويعد شرطاً من شروط صحة العلة المؤثرة، التي يدور معها الحكم وجوداً وعدماً ويسمى الجريان والدوران. ر: قطب سانو: معجم مصطلحات أصول الفقه: ٢٧٠.

حد الصدق، على ما قدمنا بيانه، فيخرج من الحد ما هو منه، وذلك يقتضي بطلان هذه الحدود، فيجب أن يكون المعتمد في حد الصدق والكذب غير هذه الحدود، وهو أن يقال: الصدق هو الخبر الذي يكون مخبره، أو ما يجري مجرى المخبر على ما تناوله، والكذب هو الخبر الذي يكون مخبره أو ما يجري مجرى المخبر لا على ما تناوله.

وأما الفصل الثاني: وهو أن الخبر[1] لا يخلو من صدق أو كذب

الدليل على أن القسمة في الصدق والكذب دائرة بين النفي، والإثبات، ولو صح ما قاله الجاحظ لتناقض قولنا: فلان يكذب ولا يدري أنه يكذب

فالدليل على أن القسمة في الصدق والكذب دائرة بين النفي، والإثبات، ولا يجوز أن يكون جهلنا بكون الخبر صدقاً أو كذباً، مخرجاً له عن كونه على حد هذين الحكمين، وبعد لو صح ما قاله (الجاحظ)[2]

(١) قال الجمهور من الأصوليين، وعلماء العربية، وعلماء المعاني: والخبر هو إما صدق أو كذب، ولا قسم ثالث عندهم فالصدق ما طابق مقتضاه، كقولنا زيد قائم فمقتضاه حصول قيام زيد فإذا كان القيام حاصلاً من زيد، فقد طابق الخبر مقتضاه، وهو حصول القيام فكان صدقاً والكذب ما خالفه، نحو أن نقول قام زيد ولم يقم لأن مقتضاه حصول قيام زيد ولم يحصل، فلم يطابق مقتضاه فكان كذباً، ولو كان المخبر بذلك جاهلاً كون زيد لم يقم بل توهم أنه قام فأخبر بقيامه فإنه كذب وإن لم يعلم المتكلم به أنه كاذب هذا قول الجمهور. وقال الجاحظ: بل الجاهل ليس بصادق ولا كاذب قلت: وقد اختلف أهل المعاني ، والبيان في ماهية الصدق والكذب فقال الجمهور منهم: إن الصدق هو ما طابق الواقع، وإن خالف الاعتقاد، والكذب ما خالف الواقع، وإن طابق الاعتقاد، وبهذه المقالة، قال جمهور الأصوليين. القول الثاني: إن الصدق ما طابق الاعتقاد، وإن خالف الواقع: ر: ابن المرتضى أحمد بن يحيى: منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول: ص: ٤٦٤ و ٤٦٥.

(٢) الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م) هو: أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني المعروف بالجاحظ: قال عنه أصحاب المقالات إنه من فضلاء المعتزلة ... فقد كان طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط وروج بعبارته البليغة، وحسن براعته اللطيفة. وعاش الجاحظ في أيام المتوكل =

لتناقض قولنا: فلان يكذب ولا يدري أنه يكذب. وقد عرف خلافه وعلى هذا قال تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾[المجادلة:١٨]. ولهذه الجملة تفصيل في شرح هذا الكتاب.

الموضع الثاني: وهو الكلام فيما يوجب العلم منها، وما يوجب العمل، وما ليس يوجب واحداً منها، فقد ذكر في الكتاب، أن الأخبار، على ثلاثة أضرب. منها: ما يوجب العلم الضروري. ومنها ما يوجب العلم الاستدلالي، ومنها ما لا يوجب واحداً منهما. ثم هو على ضربين. منه ما يوجب العمل، ومنه ما لا يوجبه.

الموضع الثاني: وهو الكلام فيما يوجب العلم منها، وما يوجب العمل، وما ليس يوجب واحداً منها.

أما الأخبار التي تكون طريقاً إلى العلم الضروري[1]: فهي الأخبار

والمعتصم أو بالأصح عاش أيام المعتصم وابنه المتوكل العباسيين. له مسائل مستقل بها دون مفكري المعتزلة من معاصريه مثل قوله: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد. وليس للعباد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله طباعاً. ومنها قوله في أهل النار أنهم لا يخلدون فيها عذاباً بل يصيرون إلى طبيعة النار وكان يقول النار تجلب أهلها إلى نفسها دون أن يدخل أحد فيها. وكان مذهب الجاحظ أو مذهب الفلاسفة في مثل الصفات وفي إثبات القدر خيره وشره من العبد. وقد أشاد به من عاصره ومن جاء بعده أنه يكفيه فخراً أن يكون تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيار النظام. من أهم مؤلفات الجاحظ الأدبية: (البيان والتبيين) في الأدب، و(الحيوان) ففيهما كما في غيرهما تظهر عبقرية الجاحظ:
ر: ترجمته في الشهرستاني: الملل والنحل: ص ٦٥-٦٦ زهدي جار الله: المعتزلة: ص ١٥٣.

(١) ١- العلم الضروري هو العلم الذي لا يفتقر تحصيله إلى نظر ولا إلى استدلال وتعلمه العامة، ويسمى هذا العلم علم العامة، كعلم الإنسان بوجود نفسه، وعلمه أن الاثنين أكثر من الواحد، وأن المصنوع لا بد له من صانع.
٢- هو ما لزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه ولا الخروج منه ويقع بالحواس الخمس السمع والبصر والذوق والشم واللمس وبما علمه المخلوق ابتداء من غير إدراك حاسة من الحواس الخمس، كالعلم بحال نفسه، من صحته وسقمه وفرحه وحزنه وغير ذلك.
ر: مصطفى سانو: مصطلحات علم الفقه: ٢٩٥.

المتواترة وتجمع شروطها ثلاثة:

أحدها: أن يكون المخبرون كثرة.

وثانيها: أو يكونوا متساويي الأطراف، أو متقاربيها في الكثرة.

وثالثها: أن يكونوا عالمين بما يخبرون عنه ضرورة.

وأما الأخبار التي تكون طريقاً إلى العلم الاستدلالي: فهي على ضربين منها: ما يكون طريقاً إلى العلم الاستدلالي، باعتبار حكمة المخبر، أو من يقره على ذلك، ومنها: ما يكون طريقا إلى ذلك من دون هذا الاعتبار.

الأول الأخبار الواردة عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ، أو عن الأمة، أو عن العترة، والأخبار التي يخبر بها آحاد الرجال بحضرة الرسول ﷺ.

فالأول: الأخبار الواردة عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ، أو عن الأمة، أو عن العترة[1]، والأخبار التي يخبر بها آحاد الرجال بحضرة الرسول ﷺ فيما يتعلق بشريعته أو معجزاته ثم لا يقابل ذلك بإنكار، ولا تكذيب، أو ما يدعي عليه آحاد الرجال العلم به، أو المشاهدة له؛ بحضرته، ثم لا ينكر ذلك. ونحو ذلك مما يحكيه الله تعالى في كتابه من الأخبار، عمن لم يثبت حكمته إذا عري ذلك عن تكذيبه والإنكار عليه.

الثاني: كأن يخبر عدد كثير يستحيل عليهم التواطؤ وافتعال الكذب، عن أمر من الأمور.

والثاني: كأن يخبر عدد كثير يستحيل عليهم التواطؤ وافتعال الكذب، عن أمر من الأمور، مما يتجلى الحال فيه ولا يدخله طريقة اللبس، فإنا متى فرضنا أن العلم الضروري لم يحصل بخبرهم ،فإنه يمكن

(١) هم أولاد الإمام علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وآله. ر: سانو: مصطلحات علم أصول الفقه ٢٧٩.

الوصول إليه بالاستدلال، ونحو أن يخبر المخبر الواحد[1] بحضرة العدد الكبير، الذين وصفنا حالهم عن مخبر حاله، ما وصفنا ويدعي عليهم العلم بذلك أو المشاهدة له، فيقرونه على ذلك ولا يقابلون دعواه بإنكار ولا تكذيب، إلى غير ذلك. وأما ما لا يكون طريقاً إلى العلم، ويكون موجباً للعمل، فهو خبر الواحد، إذا جمع شروطاً ثلاثة:

أحدها: أن يكون الراوي عدلاً ضابطاً لما يرويه.

أحدها: أن يكون الراوي عدلاً[2] ضابطاً لما يرويه، وثانيها: أن لا يكون الخبر متناولاً لأمر من حقه متى صح أن يكون ظاهراً مستتراً. وثالثها: أن لا يكون معارضاً بشيء من الأدلة العقلية والسمعية.

وثانيها: أن لا يكون الخبر متناولاً لأمر من حقه متى صح ان يكون ظاهراً مستتراً.

وأما ما لا يوجب العمل من ذلك فهو ما لم تتكامل فيه هذه الشروط من أخبار الآحاد. وبيان صحة ما ادعيناه في هذه الأقسام يجيء في أثناء المسائل.

وثالثها: أن لا يكون معارضاً بشيء من الأدلة العقلية والسمعية.

---

(١) قال الأكثر وخبر الواحد لا يفيد العلم ولا خبر الأربعة قال الأكثر: ويجوز حصوله بالخمسة وقال أبو رشيد والمنصور بالله: لا يجوز حصوله بالخمسة كالأربعة، أي بخبرهم. وحكى ابن الحاجب تردد القاضي الباقلاني في الخمسة، وقطع بنقض الأربعة وقيل: إنما يجوز حصوله بعشرين، والقائل بذلك هو أبو الهذيل وقيل: مثلاً ثلاثمائة لا دونها تعداد أهل (بدر) فاعتبر هؤلاء بجواز هذا العدد. واعلم إنما اختلفت الرواية في كتب المصنفين في أصول الفقه عن معتبري هذه الأعداد المذكورة، فأكثرهم روى أنهم يعتبرونها في جواز حصول العلم لا في وجوبه فعلى هذه الرواية لا يجوزون حصوله في دونه كما لا يجوزون في خبر الأربعة.ر:ابن المرتضى:منهاج الوصول. ص:٤٧٤ و ٤٧٥.

الثاني: كأن يخبر عدد كثير يستحيل عليهم التواطؤ وافتعال الكذب، عن أمر من الأمور.

(٢) العدل: يطلق على الشخص الذي يجتنب الكبائر ولا يصر على الصغائر، ويغلب عليه صوابه، ويجتنب أيضاً كل ما يخل بالمروءة، حسب الأعراف والعادات. والعدل: الأمر الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. ر: مصطفى سانو: معجم مصطلحات أصول الفقه: ٢٨١.

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في إقامة الدلالة علــى ما نـذهب إليه في هذه الأقسـام مفصلاً

فلهذه الجملة طرفان: تواتر، وآحاد.

الكلام في أن الأخبار المتواترة طريق إلى العلم، والأخرى في شروطها، والأخبار المتواترة طرق إلى العلم الضروري.

أما الطرف الأول: فله جنبتان. الأولى: الكلام في أن الأخبار المتواترة طريق إلى العلم، والأخرى في شروطها.

أما الجنبة الأولى: فلها شعبتان:

وثانيها: أنه لو لم يحصل تقديراً فإنه لا بد أن يحصل استدلالاً.

أحدهما: أن الأخبار المتواترة طريق إلى العلم الضروري. وثانيها: أنه لو لم يحصل تقديراً، فإنه لابد أن يحصل، استدلالاً.

أما الشعبة الأولى: فاعلم أن ما ذهبنا إليه من ذلك هو مذهب الجمهور، وحكي الخلاف فيه عن البغداديين[1] من المعتزلة، وأن الأخبار المتواترة، طريق إلى العلم الاستدلالي، وهو الذي نصره أبو الحسين.

---

(١) هم جماعة مدرسة بغداد الاعتزالية التي حدد معالمها بشر بن المعتمر الهلالي (ت: ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م) وكانت هذه المدرسة زيدية الاتجاهات الفكرية، ولهم رأي في الإمامة يختلف عن مدرسة البصرة الاعتزالية التي كانت ترى أن الإمامة يمكن انعقادها في غير قريش، ويمكن انعقادها لأي واحد من الموالي ... وكانت تراتيب مواقع الخلفاء الراشدين حسب التسلسل الزمني الأول والثاني والثالث ثم أخيراً الرابع؛ بينما كان البغداديون يرون أن الخليفة الرابع هو صاحب حق في أن يكون قبل الثلاثة لاعتبارات عقدية لديهم مستقاة من القرابة بالرسول عليه السلام وبما لديهم من نصوص تؤكد هذه الأحقية للإمام علي عليه السلام. ر: عبد الستار الراوي: ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد. زهدي جار الله: المعتزلة: ص ١٤٢.

فأما (السمنية)[1] فقد دفعوا، العلم رأساً. وهؤلاء عدد قليل، (كالسوفسطائية)[2] يجوز أن يقع ذلك منهم بالتواطؤ على جحد الضرورة. فلا كلام عليهم، وإنما تكلم أبو القاسم، وأبو الحسين، ومن ينحو نحوهما. وجملة القول في ذلك: أن العلم الضروري، إنما يفارق ما ليس بضروري، بأن ما يكون استدلالياً، يحصل عن نظر، واستدلال، والضروري لا يصح فيه ذلك. ولا شك أنه يمتنع علينا النظر

وجملة القول في ذلك: أن العلم الضروري، إنما يفارق ما ليس بضروري

(١) السمنية: قوم يسكنون في بلاد الهند لهم فلسفة دهرية أو هم دهريون؛ يقولون بالتناسخ. ويرجعها بعض الباحثين الإسلاميين إلى منطقة (سومان) في أرض الهند، وقد سميت هذه المنطقة بهذه التسمية بسبب أن هذه الطائفة من الناس كانت تعبد صنماً يسمى (سونامان) وقد كسرها السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي توفى عام ٤٢١هـ عندما فتح الهند. ر: تيسير التحرير: ٣١:٣. وفواتح الرحموت: ١١٣:٢ . وتاج العروس: ٢٤١:٩.

(٢) مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أطوار: طور النشوء، وطور النضج، وطور الذبول. وكان كل طور على وقتين: يبدأ الطور الأول بالوقت المسمى عادة بما قبل سقراط وهو يمتاز بمحاولة تفسير العالم وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية أو القولية. والوقت الثاني: وقت السوفسطائيين وسقراط، وبعض تلاميذه، ويمتاز باتجاه الفكر إلى مناهج الجدل وأصول الأخلاق، وفيه وضعت بذور الفلسفة العملية أو الفعلية.. والطور الثاني يملؤه أفلاطون وأرسطو، فاشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها من نظرية وعملية ومحصها وزاد عليها،وبلغ إلى حقائق جليلة، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة، فلما جاء أرسطو عالج المسائل بالعقل الصرف ودفع بالفلسفة بأقسامها إلى الوضع النهائي. وكان هنالك جماعة من معلمي البيان سمو بالسفسطائية تشككوا في العقل وفي أصول الأخلاق وحاربهم سقراط ، والتف حوله تلاميذه فخاضوا كلهم في مسائل جدلية وخلقية كونت مواد الفلسفة العملية أو الفعلية. وكان هذا التطور متطابقاً مع التطور الطبيعي في الفرد، ينظر أولاً إلى الخارج ولا يتجه إلى الداخل إلا فيما بعد. ر: تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ١٠ و ٤٤. والشهرستاني: الملل والنحل: هامش ص ٣٦٦.

في وجود (مكة) و(بغداد) كما يمتنع في وجود ما يشاهد سواء بسواء، قال رضي الله عنه: لأن أمارة الضروري حاصلة في هذا العلم، لأنه لا يمكن دفعه عن النفس بالشك، والشبهة، مع انفراده، ولأن العالم مخبر الأخبار المتواترة، يعلم من نفسه أنه لم يكن قبل حصول العلم بذلك ناظراً، ملتمساً لحصول العلم بذلك بالنظر بل قد يحصل لمن يكمل عقله كالمراهقين، والصبيان، ولأن دلالتهم على ذلك لا يعرفها إلا عدد يسير من الناس. والعلم بمجرى الأخبار المتواترة، حاصل لعموم الناس، فلو كان العلم بذلك موقوفاً على معرفة تلك، لما عرفه إلا من عرفها ومعلوم خلافه.

والعلم بمجرى الأخبار المتواترة، حاصل لعموم الناس

وأما الشعبة الثانية: فهي قسمان: أحدهما: ما قدمنا، من خبر العدد الكثير الذي يستحيل عليه التواطؤ وافتعال الكذب، عن أمر من الأمور، فيما يتجلى الحال فيه، ولا يدخله طريقة اللبس، والثاني: خبر المخبر، بحضرة هذا العدد عن هذا المخبر ودعواه عليهم، العلم بذلك والمشاهدة له، وتقريرهم له، على ذلك.

فأما القسم الأول: قال رضي الله عنه: فقد اختلف أصحابنا فيه، فمنهم من قال: إن العلم الضروري يبعد أن لا يحصل عند ذلك وهو الأقرب

لأن شروط الأخبار المتواترة التي يحصل عندها العلم الضروري متكاملة فيه، ومنهم من قال: قد لا يحصل العلم بخبرهم بل يحتاج إلى النظر والاستدلال؛ وعلى كل حال فإنا متى فرضنا أن العلم الضروري لم

لأن شروط الأخبار المتواترة التي يحصل عندها العلم الضروري متكاملة فيه، ومنهم من قال: قد لا يحصل العلم بخبرهم بل يحتاج إلى النظر والاستدلال.

يحصل بخبرهم فإنه يكون طريقاً إلى العلم الاستدلالي ، وقد حكى الخلاف في ذلك عن نفر من الملحدة، فإنهم أنكروا التواتر ومنعوا من صحة الاستدلال به، على المخبر، والذي يدل على بطلان قولهم، ما قد تقرر في عقل كل عاقل، من أن العدد الكثير، والجم الغفير الذي يستحيل عليهم التواطؤ، وافتعال الكذب، لا يجوز أن يخبروا، بخلاف ما يجدونه من أنفسهم؛ لأن استمرار ذلك وحصوله بالاتفاق، وحصوله بغير مواطأة، ولا بما يجري مجرى المواطأة محال؛ لأن الأمور الاتفاقية لا يجوز حصولها إلا على سبيل الندور، دون أن يستمر الحال فيها، فإذا أخبروا عن أمر مما يتجلى الحال فيه، ولا يتطرق إليه اللبس والاشتباه، علمنا أن الأمر في ذلك كما أخبروا، وإنما اشترطنا أن يكون المخبر عنه مما لا يدخله طريقة اللبس والاشتباه، لأن ما يجوز دخول اللبس والاشتباه فيه، يجوز اشتباهه على العدد الكثير، فيجوز أن يخبروا في ذلك عما اعتقدوا وظنوا لشبهة تدخل عليهم في ذلك، وإن لم يكن الأمر في ذلك على ما اعتقدوه أو ظنوه لشبهة تدخل عليهم في ذلك؛ فإن العدد الكثير قد أخبروا عن أن الله تعالى: جسم، وأنه تجوز رؤيته تعالى عن ذلك، ويوضح ما تقدم أن هؤلاء المخبرين، لو كانوا كذبة لم يخل إما أن يظنوا الصدق فيما أخبروا عنه أن الله تعالى جسم، وأنه تجوز رؤيته تعالى عن ذلك. يوضح ما تقدم أن هؤلاء المخبرين لو كانوا كذبة لم يخل إما أن يظنوا الصدق فيما أخبروا عنه أو لا يظنوا الصدق؛ بل يعلموا كونهم كذبة، والأول باطل؛ لأنا فرضنا الكلام فيما يكون الخبر فيه متعرياً عن وجوه اللبس. والثاني، باطل أيضاً؛ لأنه ليس يخلو إما أن يتفقوا على الكذب

وقد حكى الخلاف في ذلك عن نفر من الملحدة، فإنهم أنكروا التواتر ومنعوا من صحة الاستدلال به، على المخبر.

فإن العدد الكثير قد أخبروا عن أن الله تعالى: جسم، وأنه تجوز رؤيته تعالى عن ذلك.

والفرية لداع، أولا لداع. والثاني: باطل. فإن العالم بما يفعله لا يجوز أن يفعله لغير داع بالاتفاق. والداعي إما داعي رهبة، أو رغبة، وكل ذلك يرجع إلى الدين أو الدنيا. ومعلوم أنه لا داعي إلى ذلك من طريق الدين، مع ما في جبلّة الخليقة وفطرة البشرية، من استقباح الكذب في الجملة والنفور عنه، وإيثار الصدق، فكيف يتفقون عليه، لذلك؟.

لأنه لا يخلو إما أن يتفقوا على الكذب والفرية لداع، أولا لداع.

والثاني: باطل. فإن العالم بما يفعله لا يجوز أن يفعله لغير داع بالاتفاق. والداعي إما داعي رهبة، أو رغبة، وكل ذلك يرجع إلى الدين أو الدنيا.

والحال ما قلناه؛ وداعي الدنيا لا يجوز أن يتفقوا لأجله على افتعال الكذب، متى فرضنا بلوغهم في الكثرة، مبلغاً عظيماً، فإنهم لو رغبوا أو رهبوا لظهر الإرغاب، والإرهاب، وأيضاً فمجرد الرغبة، والرهبة لا تصرف عن الأخبار للخواص، والثقات، والأخوان، بخلاف ما ظهر ثم لا يلبث أن تذيع، وتشيع، ومتى قيل لنا جوزوا أن لا يذيع ولا يشيع، قلنا: لا يجوز ذلك أصلاً؛ بل يعلم خلافه ضرورة في مجرى العادات فإذاً لابدّ من داع ولا شيء إلا العلم بكونهم صادقين فإن ذلك يستقل داعياً مع ما ينضم إليه من اشتغال البال بذلك.

وأما القسم الثاني: فلا خلاف بين أصحابنا أنه طريق للعلم الاستدلالي[1]

ووجه ذلك أن العدد الكثير الذين وصفنا حالهم لا يجوز أن يسكتوا عن النكير على من يدعي بحضرتهم عليهم العلم بأمر من الأمور.

ووجه ذلك أن العدد الكثير الذين وصفنا حالهم لا يجوز أن يسكتوا عن النكير على من يدعي بحضرتهم عليهم العلم بأمر من الأمور، مما

(١) الاستدلال: هو ترتيب علوم يتوصل بها إلى علم آخر فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدل عليه، والعلم الواقع بالتواتر هذه سبيله. ر: الكلوذاني: التمهيد في أصول الفقه. ٣:٢٤ و ٤.

يتجلى الحال فيه، ويظهر، ولا يدخله طريقة اللبس، والاشتباه، أو المشاهدة له، وهو مع ذلك كاذب في دعواه، ولا يكذبونه، لأن ذلك إنما يجوز اتفاقه منهم بمواطأة، أو ما يجري مجرى المواطأة، ونحن فرضنا الكلام في عدد يستحيل عليهم ذلك، ومثاله أن يدعي الرجل على من شهد الجامع في ملأ منهم وهم ألوف سقوط الخطيب من المنبر على رئيس المصر فاندقت عنقه.

الكلام في شروط التواتر ثلاثة: ن يكون المخبرون كثرة أن يتساوى أطراف النقلة. أن يعلموا حال ما يخبرون عنه ضرورة. وزاد بعضهم شروطاً: أن لا يكون المخبرون فساقاً.

وأما الجنبة الثانية: وهي الكلام في شروط التواتر[1]، فقد ذكرنا أنها ثلاثة. أحدها: أن يكون المخبرون كثرة. والثاني: أن يتساوى أطراف النقلة. وثالثها: أن يعلموا حال ما يخبرون عنه ضرورة، وزاد بعضهم شروطاً: أن لا يكون المخبرون فساقاً، أو أن يكون فيهم معصوم في الجملة، ومنها: أن يكون القدر المعتد به قدراً معلوماً، ثم اختلفوا فمنهم: من اقتصر على الخمسة، ومنهم: من اعتبر بعشرين، وخمسة وعشرين، وأربعين، وسبعين، وثلاثمائة على ما سيجيء.

ومنها: أن لا يجمعهم بلد، ولا يحصرهم عدد.

ومنها: أن لا يجمعهم بلد، ولا يحصرهم عدد. ومنها: أن تختلف

(١) ليس في التواتر عدد محصور، وقال بعض الناس هم خمسة فصاعداً، ليزيدوا على عدد الشهود، وهو قول الجبائي، وقال بعضهم: اثنا عشر بعدد النقباء، وقال بعضهم: سبعون، بعدد أصحاب موسى، وقال بعضهم: ثلاثمائة وكسر، بعدد أصحاب رسول الله صلى الله عليه يوم بدر. لنا هو أن التواتر ما وقع العلم الضروري بخبره، وهذا لا يختص بعدد، وإنما يوجد ذلك في جماعة لا يصح منها التواطؤ على الكذب، فوجب أن يكون الاعتبار بذلك.
ر: الشيرازي: التبصرة:٢، ٢٩٥.

أنسابهم فلا يكونوا بني أب واحد. ومنها: أن لا يكونوا محمولين على الإخبار كرهاً. ونحن نتصفح هذه الجملة شيئاً فشيئاً إن شاء الله تعالى.

أما الشرطان الأوّلان من الشروط المعتبرة، في الكتاب، فظاهران ولا خلاف فيما نعلمه على الجملة. واختلفوا في أن ذلك هل يشترط حتماً في العلم الحاصل بالإخبار حتى لا يقع خلافه أم لا؟ فالظاهر من قول الجمهور اشتراط ذلك بكل حال، والمحكي عن النظام: أن خبر الواحد يوجب العلم الضروري إذا قارنه بسبب.

أما الشرطان الأوّلان من الشروط المعتبرة، في الكتاب، فظاهران ولا خلاف فيما نعلمه على الجملة.

والمحكي عن النظام: أن خبر الواحد يوجب العلم الضروري.

وقال أهل الظاهر: إنه يوجب العلم وذلك هو المحكي عن السيد الإمام المؤيد بالله[1] عليه السلام هذا ما ذكره في الكتاب، والظاهر من هذه الحكاية أنه لا يشترط السبب، وكذلك أهل الظاهر، وإليه ذهب إمامنا المنصور بالله صلوات الله عليه. واحتج الأولون، بأن خبر الواحد، لو أوجب العلم لاستمرت الحال فيه حتى يقع بخبر كل أحد متى كان صادقاً، وعالماً، بما أخبر عنه ضرورة، لأن ما يكون طريقاً يستمر كسائر

---

(١) أبو الحسين: المؤيد بالله (ت: ٤١١هـ/ ١٠٢٠م) هو: الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين، بن هارون ابن الحسين، بن محمد ، بن هارون بن محمد، بن القاسم بن الحسن، بن زيد، بن الحسن، بن علي بن أبي طالب عليه السلام. وهو في الكلام والفقه بمنزلة عظيمة، وكان جامعاً لخصال الخلافة، وبايعه خلق كثير .وقد خرج بالديلم قرأ عليه كثيرون، يحكى أن قاضي القضاة تابعه، وله كتب كثيرة الانتفاع بها، مثل التجريد والإفادة، والتبصرة، وغير ذلك وقد توفي في الديلم، وقبره مشهور مزور: ر: ترجمته في: شرح الأزهار:٤. الدر الفريد:٢٧. فضل الاعتزال: وطبقات المعتزلة:٣٧٦.

طرق العلوم الضرورية، إلا أن هذا لا يستمر في كل موضع فإن الناس يختلفون في التجارب ففيهم من يكفيه يسير الخبرة وفيهم من لا يجديه إلا الخبرة الطويلة.

أن يكون المخبرون مؤمنين، فاعلم أن هذا غير معتبر في حصول العلم بل يحصل وإن كانوا كفاراً، أو فُساقاً، وهو مذهب الجمهور وحكى عن الشيخ محمد بن الهذيل.

وأما الشرط الثالث: فظاهر وقد بيناه.

وأما الشرط الرابع: وهو أن يكون المخبرون مؤمنين، فاعلم أن هذا غير معتبر في حصول العلم بل يحصل وإن كانوا كفاراً، أو فُساقاً، وهو مذهب الجمهور وحكى عن الشيخ محمد بن الهذيل، المعروف بأبي الهذيل، أنه لابد من عدد فيهم معصوم. وقالت الإمامية: لا يقع إلا بخبر معصوم. والذي يدل على فساد ذلك ما قد علمنا ضرورة من أخبار الملوك الماضية والبلدان النائية عن أقطار الإسلام وإن لم يتصل ذلك إلا بنقل الكفار.

وأما الشرط الخامس: وهو اشتراط قدر من العدد[1] مخصوص، فاعلم أن من يعتبر خمسة وعشرين، وأربعين، وسبعين، ونحو ذلك،

---

(١) للتواتر ثلاثة شروط: الأول: أن يخبروا عن علم ضروري مستنداً إلى مَحْسُوس، إذا لو أخبرنا الجم الغفير بخبرهم. الثاني: أن يستوي طرف الخبر ووسطه في هذه الصفة، وفي كمال العدد، لأن خبر كل عصر يستقل بنفسه فلابد من وجود المشروط فيه، ولأجل ذلك لم يحصل العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته، الشرط الثالث: في العدد الذي يحصل به التواتر، واختلف الناس فيه، فمنهم من قال يحصل باثنين، ومنهم من قال يحصل بأربعة، وقال قوم بخمسة، وقال قوم بعشرين، وقال آخرون بسبعين، وقيل: غير ذلك، والصحيح أنه ليس له عدد محصور. ر: ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر: ٨٨,٩.

فتحكم. وربما أشار أهل الأربعين إلى اعتبار عدد حاضري الجمعة وهذا بناء الأصول على الفروع، من غير مناسبة، ولا علاقة، وأصحاب السبعين، إلى قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً﴾[الأعراف:١٥٥]، وأصحاب مئة إلى عدد أهل (بدر) وهذا على أنه جهل كما ترى غلط، وما هذا حاله لا يعرج عليه لظهور فساده.

ربما أشار أهل الأربعين إلى اعتبار عدد حاضري الجمعة وهذا بناء الأصول على الفروع، من غير مناسبة، ولا علاقة.

وأما الشرط السادس: وهو أن لا يحصرهم عدد، ولا يجمعهم بلد، فلا وجه له، بل لو أخبرنا من يحضر الجامع بحدوث حادث منع الناس الصلاة، كحصر المصلى، والخطيب عن تمام الصلاة، أو الخطبة لصدقناهم باضطرار نعلمه وإن حواهم مسجد فضلاً عن بلد.

وأما الشرط السادس: وهو أن لا يحصرهم عدد، ولا يجمعهم بلد، فلا وجه له.

وأما الشرط السابع: وهو أن لا تتفق أنسابهم فلا معنى له، فإن القبيلة الواحدة تجمع العدد الكثير، الجم الغفير، الذي يمتنع معه التواطؤ، ويحصل معه العلم الضروري، وأما امتناع الإكراه، فذلك يعلم بالعدد الكثير لو كان إكراه لظهر أيضاً.

وأما الشرط السابع: وهو أن لا تتفق أنسابهم فلا معنى له، فإن القبيلة الواحدة تجمع العدد الكثير، الجم الغفير، الذي يمتنع معه التواطؤ، ويحصل معه العلم الضروري.

وعلى الجملة فإن الحجة إنما تقوم على العبد بما علم ولا اعتبار بما سوى ذلك من عدد، أو صفة، وذلك لأن العلم الضروري، فعله سبحانه، فيفعله متى شاء، أو على أي وجه شاء، فاعتبار الشرائط والأوصاف فضل في الباب.

وأما الطرف الثاني: وهو الكلام في الخبر المنقول بالآحاد[1]، فالكلام منه يقع في موضعين:

في الخبر المنقول بالآحاد، فالكلام منه يقع في موضعين: جواز التعبدية. والثاني: في شروط العمل عليه.

أحدهما: في جواز التعبد به، والثاني: في شروط جواز العمل عليه.

أما الفصل الأول: فذهب الجمهور إلى جوازه، وقال قوم إن العقل[2] منع من ذلك وهو قول طائفة من الإمامية، وطائفة من البغدادية: وقوم من الخوارج. والذي يدل على صحة ما ذهب إليه الجمهور، أن خبر الواحد، متى تكاملت شرائطه مؤدٍ إلى الظن، لأن الراوي، الثقة العدل، في ظاهر أمره، الذي لم يعلم له ريبة في دينه، تجرح في عدالته، وتفتح باب التهمة عليه، إذا روى عن النبي ﷺ فإن العقول تقضي بتغليب صدقه على كذبه، وصحة ما رواه على فساده، كما أن من خبر من عُرف بالثقة والأمانة، من الناس يقتضي غالب الظن في أمور

---

(١) خبر الآحاد: هو ما رواه عن الرسول صلى الله عليه واحد، أو اثنان، أو جمع لم يبلغ حد التواتر وروى عن ذلك الراوي مثله، وهكذا متى وصل إلينا ليسند طبقات آحاد لا جموع التواتر ويسمى هذا الخبر خبر الخاصة، وذلك لكونه خبراً لا يعلمه العامة، وإنما يعلمه الخاصة من العلماء ولكون العالم استفاد منه علماً غير ضروري وإنما نظري: ر: سانو: معجم مصطلحات أصول الفقه: ١٩٣.

(٢) أما العقل، فلأنه أصل الضبط، والتكليف هو الوازع عن الكذب، فمن لا تكليف عليه هو آمن من عذاب الله تعالى في كذبه فيقدم عليه، ولا يحصل الوثوق به، وتحمل الصبي جائز، لأنه إنما يقبل أداؤه، وروايته بتعدي بلوغه، وحصول التكليف الوازع في حقه، وكذلك تحمل الكافر، والفاسق، ويؤدون إذا زالت هذه النقائص عنهم، فإن من حصل له العلم بشيء جاز له الإخبار عنه ولا تضره الحالة المقارنة لحصول العلم. ر. القرافي: شرح المحصول: ص: ٣٥٩.

الدنيا، ومعاملاتها، نحو أسعار الأمتعة، ومقادير المكيلات، والموزونات، وغير ذلك حتى يصير جانب صدقه أغلب عند العقلاء من جانب كذبه، وهذا ظاهر، وغير ممتنع أن تتعلق مصلحتنا بالعمل على الظن الغالب، كما تتعلق بالعمل على العلم، ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق، وتجنب أخرى، إذا أخبره من يثق بخبره بسلامة هذه ومخافة تلك، وذلك يقضي بصحة ما قلناه.

وأما الفصل الثاني: وهو أن التعبد به قد ورد، فقد ذهب الأكثر إلى ذلك

اختلفوا في ورود التعبد به، فقال ابن سريج: ورد عقلاً. وقال أبو الحسين: ورد عقلاً وسمعاً. وقال جمهور العلماء: إنما ورد سمعاً، وذهب آخرون إلى أنّ التعبد به لم يرد. ومنهم من قال قد ورد بترك العمل عليه.

واختلفوا فقال ابن سريج: ورد عقلاً: وقال أبو الحسين: ورد عقلاً وسمعاً: وهو اختياره رضي الله عنه. وقال جمهور العلماء: إنما ورد سمعاً: وذهب آخرون إلى أنّ التعبد به لم يرد. ومنهم من قال قد ورد بترك العمل عليه، واستدل في الكتاب بطريقين، عقلي، وسمعي. أما العقل فهو أن العقلاء يعلمون بعقولهم، وجوب العمل على خبر الواحد، في العقليات، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك، وحسنه بعقولهم، إلا وقد علموا العلة التي لأجلها وجب ذلك أو حسن، ولا علة لذلك، إلا أنهم قد ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعمل فهذا موجود في خبر الواحد الوارد في الشرعيات فوجب العمل به، فأما الشرع، فالكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[التوبة:١٢٢]، ووجه الاستدلال بالآية، أن الله تعالى أوجب على كل فرقة أن ينفر منها طائفة للإنذار، والثلاثة فرقة. فيجب أن تخرج منها طائفة. والطائفة في الثلاثة، واحد، أو اثنان، هذا ما ذكره في الكتاب وهو بعيد جداً. فإن ضرورة اللغة والعرف تمنع من تسمية الرجل طائفة، وكذلك الاثنان، ومتى تقرر هذا في اللسان، وجب حمل الفرقة التي تخرج منها الطائفة على أكثر من الثلاثة، لا محالة كما إذا قال القائل ليخرج من كل طائفة، جماعة، وجب حمل الطائفة على عدد كثير، يكون اسم الجماعة منطلقاً على بعض منها، والأحسن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[التوبة:٦١]، والمعلوم أن المراد بذلك آحاد المؤمنين، فهو للجنس لا للعموم، وذلك باتفاق المفسرين وعلى ما يشهد له سبب النزول، ووجه الدلالة أن الله تعالى، مدحه ﷺ على تصديق المؤمنين فيما يخبرون به، وقد أخذ علينا التأسي به عليه السلام فثبت ما رمناه.

وأما السنة فهو ما روي أن النبي ﷺ كان يبعث عماله إلى الآفاق ليعمل الناس بأخبارهم، فإنه كان يبعثهم لقبض الزكوات والأعشار، وتعريض سائر الأحكام كبعثة (معاذ) إلى اليمن، وغيره من عماله وذلك ظاهر من حاله ﷺ.

وأما الإجماع: فهو أن الصحابة أجمعوا على العمل بخبر الواحد، لأنه

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

فإن اللغة والعرف تمنع من تسمية الرجل طائفة، وكذلك الاثنان، ومتى تقرر هذا في اللسان، وجب حمل الفرقة التي تخرج منها الطائفة على أكثر من الثلاثة، لا محالة.

وأما السنة فهو ما روي أن النبي ﷺ كان يبعث عماله إلى الآفاق ليعمل الناس بأخبارهم.

وأما الإجماع: فهو أن الصحابة أجمعوا على العمل بخبر الواحد.

لما اشتبه عليهم وجوب الغسل من التقاء الختانين رجعوا إلى أزواج النبي ﷺ، وطلب أبو بكر[١] الحكم في الجدة ورجع في توريثها إلى خبر المغيرة[٢] ونقض قضية قضاها بخبر رواه (بلال)[٣] وقال عمر[٤]: ما أدري ما أقول في أمر المجوس؟ وكثرت مسائلته عن ذلك فلما روى له (عبد الرحمن بن عوف)[٥] عن النبي ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» صار إلى ذلك، وكان يرى أن لا شيء في الجنين، إذا خرج ميتاً، وفيه الدية إذا خرج حياً. ثم ترك ذلك بخبر (حمل بن مالك:)[٦] بعد أن ناشد الصحابة وكان لا يورث المرأة من دية زوجها، ثم ترك ذلك بخبر

لما اشتبه عليهم وجوب الغسل من التقاء الختانين رجعوا إلى أزواج النبي ﷺ، وطلب ابو بكر الحكم في الجدة ورجع في توريثها إلى خبر المغيرة.

---

(١) هو: أبو بكر الصديق عبدالله بن أبي قحافة (ت: ١٣هـ/ ٦٣٤م) ولي الخلافة سنتين ونصف وقيل: وأربعة أشهر. ر: ترجمته في ابن سعد ٢٢٤:٢ – ٢٢٨. خليفة بن خياط ٣٨:١. والكتب التي ترجمت للخليفة الأول لا تعد ولا تحصى وهو أعرف من أن يعرف.

(٢) هو: المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي: أبو عيسى، من دهاة العرب، توفي سنة تسع وأربعين، أو خمسين. ر: ترجمته في: النيسابوري: الإصابة:: ٤٣٠:٣ – ٤٣٢. الذهبي: العبر: ٥٦:١.

(٣) بلال بن رباح الحبشي مؤذن الرسول صلوات الله عليه (ت: ٢٠هـ/ ٦٤١م) ر: ابن سعد: الطبقات: ٢٣٢:٣ خليفة بن خياط ٤١:١. ابن عبد البر: الاستيعاب ٧٨:١ ابن الأثير: أسد الغابة: ٢٤٣:١.

(٤) أبو حفص أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (ت: ٢٣هـ/ ٦٤٣م) هو ثاني الخلفاء الراشدين، أعز الله به الإسلام، كان عادلاً صلباً في دين الله. طعنه أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة لليال بقين من شهر ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين، وله ثلاثة وستون سنة. ر: شذرات الذهب: ٣٣:٨. ولعمر بن الخطاب، وأمثاله من الخلفاء تراجم لا تحصى، وهو لا يحتاج إلى تعريفات أو تراجم.

(٥) عبد الرحمن بن عوف (ت: ٣٢هـ/ ٦٥٢م) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة القرشي، أحد العشرة أسلم قديما، وهو معروف في قضية الحكم في كيفية معاملة المجوس، له ترجمة في: ابن حجر تقريب التهذيب: ٤٩٥.

(٦) هو: أبو نضلة حمل بن مالك بن النابغة بن جابر بن ربيعة بن كعب بن الحرث، ينتهي نسبه إلى هذيل، نزل البصرة وكان له بها دار، ذكره مسلم بن الحجاج فيمن روى عن النبي ﷺ من أهل المدينة وعده غيره من البصريين: له ترجمة في: الذهبي: تهذيب الأسماء: ١٦٩:١ – ١٧٠.

الضحاك بن قيس[١] وكان يجعل في الأصابع نصف الدية[٢]، ويفاضل بينها، فيجعل في الإبهام خمس عشرة من الإبل، وفي البنصر تسعاً، وفي الخنصر ستاً، وفي الباقيتين عشراً عشراً، فلما روي له في كتاب النبي ﷺ لعمرو بن حزم أن في كل إصبع عشراً من الإبل، رجع عن رأيه، وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: (كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله به ما شاء أن ينفعني، فإذا حدثني به غيره استحلفته، فإذا حلف صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر) وسأل المقداد[٣] أن يسأل النبي ﷺ عن المذي ثم أخبره عنه ﷺ بالحكم فعمل عليه، إلى غير ذلك.

وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله به ما شاء أن ينفعني، فإذا حدثني به غيره استحلفته، فإذا حلف صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر.

---

(١) الضحاك بن قيس (ت: ١١هـ/ ٦٥٤م) هو: الضحاك بن قيس بن خالد الفهري، أخو فاطمة بنت قيس أبو أنيس. ر: ترجمته في: طبقات ابن سعد: ٤١٠:٧. نسب قريش: ٤٤٧. السير: ٢٤١:٣. أسد الغابة: ٣٧:٣. الكامل: ١٤٩:٤. البداية والنهاية: ٢٤١:٨. التهذيب: ٤٤٨:٤. خلاصة تهذيب الكمال: ١٤٩. مشاهير علماء الأمصار، وأعلام فقهاء الأقطار: ص ٩١.

(٢) من ذلك أن عمر رضي الله عنه كان قد قضى بالإبهام بخمس عشرة من الإبل، وفي التي تليها بعشر وفي الوسطى بعشر، وفي التي تلي الخنصر بسبع وفي الخنصر بست، حكم بذلك لما عرف أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قد قضى في اليد بخمسين، وكانت اليد خمسة أطراف مختلفة الجمال والمنافع، فحكم عمر لكل واحد من الأطراف بقدره من دية الكف، وهذا يعتبر قياساً على الخبر، ووافقه من سمع من الصحابة على ذلك، فلما علم بكتاب عمرو بن حزم في الديات، حيث أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال فيه: وفي كل أصبع مما هنالك عشر من الإبل، رجع إليه، ورجع إليه من وافقه من الصحابة. ر: النملة: الجامع لمسائل أصول الفقه: ص: ١٣١-١٣٢.

(٣) المقداد بن عمرو (ت: ٣٣هـ/ ٦٥٣م) هو: المقداد بن عمرو بن ثعلبة الكندي البهراني، كنيته أبو معبد، وهو الذي يقال له: المقداد بن الأسود كان في حجر الأسود بن عبد يغوث، فنسب إليه وكان عمرو أبو المقداد حالف كندة، فلذلك قيل: المقداد بن عمرو والكندي. مات بالجرف سنة ثلاث وثلاثين، فحمل على أعناق الرجال إلى المدينة، وصلى عليه عثمان بن عفان، وكان له يوم مات نحواً من سبعين سنة. ر: ترجمته في: التجريد: ٩٢:٢. السير: ٣٨٥:١. ٣٨٩. الإصابة: ٤٥٤:٣. الثقات: ٣٧١:٣.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في شروط العمل على خبر الواحد[1]، فهي أربعة:

أما شروط العمل على خبر الواحد فهي أربعة: أن يكون الراوي عدلاً مستوراً. أن يكون ضابطاً لما يرويه. أن لا يكون الخبر لشيء من شأنه لو صح أن يكون ظاهراً مشهوراً، وأن لا يعارض شيئاً من الأدلة.

أحدها: أن يكون الراوي عدلاً مستوراً. وثانيها: أن يكون ضابطاً لما يرويه. وثالثها: لا يكون الخبر متناولاً لشيء من شأنه لو صح أن يكون ظاهراً، مشهوراً. ورابعها: أن لا يعارض شيئاً من الأدلة. وقد شرط بعض أهل العلم في قبول خبر الواحد شروطاً أخر. منها: أن يكون راوي الخبر اثنين فصاعداً. ومنها: أن يكون مسنداً. ومنها: أن لا يكون مدلساً. ومنها: أن لا ينكره من أسند إليه. ومنها: أن لا يرسله غيره. ومنها: أن لا يرويه غيره موقوفاً، وقد رفعه هو. ومنها: أن لا ينفرد بزيادة. ومنها: أن لا يختلف في اسم الراوي.

أما الشرط الأول: فاعلم أن لا خلاف في اشتراط العدالة[2] في الجملة، وإنما الخلاف في القدر المأخوذ به في ذلك، فمنهم من اكتفى في

(١) خبر الواحد حجة في أربعة مواضع: خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة، وخالص حق العبد ما فيه إلزام محض. وخالص حقه ما ليس فيه إلزام. وخالص حقه ما فيه إلزام، من وجه. أما الأول فيقبل فيه خبر الواحد، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله، قبل شهادة الأعرابي في هلال رمضان. وثانيها: أن يكون ضابطاً لما يرويه. وأما الثالث: فيقبل فيه خبر الواحد عدلاً كان أو فاسقاً، ونظيره المعاملات. وأما الرابع: فيشترط فيه إما العدد أو العدالة عند أبي حنيفة -رضي الله عنه- ونظيره العزل والحجر: الشاشي: الأصول: ٢٧٨, ٥.

(٢) ومنها العدالة: والعدل لغة: التوسط، وضده الجور. وفي الاصطلاح: أهلية قبول الشهادة، وهي محافظة دينية، وقيل: هيئة في النفس تحمل على ملازمة التقوى، والمروءة ليس معها بدعة، وإنما يتخفف بها الكبائر، وترك الاصرار على الصغائر، وبعض الصغائر وبعض المباح ر: ابن الحاجب: منتهى الوصل والأمل، في علمي الأصول والجدل: ٧٧.

والظاهر من شيوخنا كافةً: أن خبر المجهول لا يقبل؛ لأن الأصل في قبول الرواية في الأعمال إنما هو إثمار الظن الغالب، وخبر المجهول لا يحصل به الظن الغالب.

قبول الرواية، بأن يكون مسلماً، حملاً على الظاهر، وإن كان مجهولاً، لم يختبر حاله. والظاهر من مذهب شيوخنا كافةً، أن خبر المجهول[1] لا يقبل. والذي يدل على ذلك أن الأصل في قبول الرواية في الأعمال إنما هو إثمار الظن الغالب. وخبر المجهول لا يحصل به الظن الغالب، فإن أمارة هذا الظن الغالب إنما هو ستره، وعفافه، وثقته، وأمانته، وذلك إنما يظهر متى صحبناه، وخبرناه، لا بغير ذلك.

ويتبع هذه الجملة ثلاثة فصول.

فصل: وقد أجري هذا الاسم على من لم يعرف مخالطة العلماء، والأخذ عنهم، وغشيان مجالسهم. وهذا عندنا لا يقدح في خبره، لأنه لا يسقط عدالته، ولا يبطل أمانته فجاز العمل على روايته.

واختلفوا في قبول خبر الفاسق من جهة التأويل، فذهب الفقهاء بأسرهم إلى أنه يقبل خبره.

فصل: واختلفوا في قبول خبر الفاسق[2]، من جهة التأويل، فذهب الفقهاء بأسرهم إلى أنه يقبل خبره، وهو مذهب القاضي؛ وأبي رشيد وذهب أبو علي، (وأبو هاشم)، إلى أنه لا يقبل. قال القاضي: ومذهبهم

---

(١) الخبر المجهول: ما لا يعرف حال رواته، أو حقيقتهم. والتدليس فيه: أن يطلقه الراوي عمن عاصره ولم يسمعه منه وهو مثل أن يقول: حدث فلان أو عن فلان أنه أخبر أو قال: ولا يقول: أخبرني، أو حدثني، أو سمعته يقول: أخبرني، أو حدثني، أو سمعته يقول: فهذا لا يمكن تكذيبه قطعاً، وفيه إيهام أنه سمعه ممن يجهل خباياه. ر: الجويني: ٥٦-١٤.

(٢) الفاسق قطعاً بتأويل إن كان ممن يتدين بالكذب، كالخطابية فلا يختلف فيه، وإن كان كفسق الخوارج ونحوه من الواضحات، فالأكثرون على قبول شهادته وروايته، وذهب القاضي، والجبائي، وأبو هاشم إلى ردهما، وهو المختار. ر: ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل، في علمي الأصول والجدل. ص ٧٨.

أقيس، ومذهب الفقهاء أقرب إلى الأثر: وجه ما قاله الفقهاء بأسرهم إجماع الصحابة على قبول خبر الفاسق المتأول، لأن الفتنة لما وقعت في الصحابة فدارت رحاها، وشبت لظاها، كان بعضهم يحدث عن بعض، ويسند الرجل إلى من يخالفه، كما يسند إلى من يوالفه، من غير نكير، من بعضهم على بعض فكان إجماعاً، وجه القول الآخر، أن الفاسق من جهة التأويل، كالفاسق من جهة التصريح.

وجه ما قاله الفقهاء بأسرهم إجماع الصحابة على قبول خبر الفاسق المتاول

وجه القول الآخر، أن الفاسق من جهة التأويل، كالفاسق من جهة التصريح.

وقد ثبت ردّ رواية المصرح بالفسوق فكذلك المتأول، والجامع بينهما خروجهما من ولاية الله، إلى عداوته، ولأن من عرف في معاملاته على سادات الإسلام، من المهاجرين، والأنصار كأمير المؤمنين، وغيره أولى، أن لا يقبل خبره. وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[هود:١١٣]، يمنع من ذلك لأن العمل على روايته ركون إليه. وقوله عليه السلام: «إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون عنه دينكم»[١] يؤكده.

وقد ثبت رد رواية المصرح بالفسوق فكذلك المتاول، والجامع بينهما خروجهما من ولاية الله، إلى عداوته.

وقد فرق بين المصرح والمتأول، بأن الفاسق المتأول يعتقد تحريم الكذب ولا يتجاسر على الإقدام عليه مع العلم بأنه كذب، فوجب قبول

---

(١) عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم»، وبه قال: أخبرنا أبي رحمه الله تعالى، قال: أخبرنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، قال: حدثنا: محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه عن حماد بن عيسى، عن عمر بن أذينة، عن أبان بن أبي عياش، عن سليم بن قيس الهلالي أن رسول الله ﷺ قال: «منهومان لا يشبعان، منهوم دنيا ومنهوم علم، ومن اقتصر من الدنيا على ما أحل الله له سلم، ومن تناولها من غير حلها هلك، إلا أن يتوب ويرجع ومن أخذ العلم عن أهله وحملته نجا، ومن أراد به الدنيا فهي حظه منها». ر: أمالي أبي طالب: المسمى تيسير المطالب (ص٢٠٥).

خبره كالعدل، ولأن قول من يقول: من كذب كفر، أولى بالقبول من قول لا يرى بذلك. وأن كان مخطئاً في قوله هذا إلا أنه يبعد الظن لكذبه، ويقرب صدقه.

فصل: ويجيء قبول رواية الكافر المتأول كالجبري، وهو اختيار أبي الحسين، وقد أشار السيد أبو طالب، إلى الإجماع على خلافه وفي ذلك بعد.

وأما الشرط الثاني: وهو الضبط[1] فاعلم أن المغفل إذا كان شديد الغفلة في الأشياء، والغالب عليه ذلك، لا يقبل خبره، إلا أن يكون ما ينقله مما يبعد أن لا يضبطه، الإنسان، فإن كان الغالب عليه ذلك، لا يقبل خبره، إلا أن يكون ما ينقله مم يبعد أن لا يضبطه، الإنسان، فإن كان الغالب عليه الضبط، وتقع منه الغفلة في النادر فإنه يقبل خبره بالاتفاق. ووجه ذلك أنه متى كان الغالب عليه السهو والغفلة لم يؤمن أن ينسى. ووجه ذلك أنه متى كان الغالب عليه السهو والغفلة لم يؤمن أن نسى ما سمعه ويتوهم سواه فلا يحصل ظن لصحة ما رواه.

ولأن قول من يقول: من كذب كفر، أولى بالقبول من قول لا يرى بذلك. وأن كان مخطئاً في قوله هذا.

ويجيء قبول رواية الكافر المتأول كالجبري

وأما الضبط: فاعلم أن المغفل إذا كان شديد الغفلة في الأشياء، والغالب عليه ذلك، لا يقبل خبره، إلا أن يكون ما ينقله مما يبعد أن لا يضبطه، الإنسان، فإن كان الغالب عليه ذلك، لا يقبل خبره،

---

(١) ومن الشرائط التي تجعل الخبر مقبولا هي: رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن بالتساوي، والرجحان في العكس فإن جهل حمل على الأغلب، فإن قيل: إذا كان عدلاً ظهر أنه لا يروي إلا ما يذكره ولذلك أنكر على أبي هريرة الإكثار وقبل. قلنا: يظهر أنه لا يروي إلا ما يعتقد أنه يذكره. وما ذكرنا ينافي ظن السامع. وأما أبو هريرة: فلم يكن لاختلال ضبطه، ولكنه لما أكثر خيف عليه معه اختلال الضبط، فإن قيل: الأصل الصحة، فلا يترك للاحتمال كشك الحدث بعد الطهارة. قلنا: لا أصل وهما سواء. والترجيح للعكس بخلاف شك الحدث، فإن سبق الطهارة يرجحها حتى لو بقي الشك لم يحكم بها.

ومتى كان الغالب من حاله الضبط، فالظن يقوى لصحة ما رواه، فأما إذا استوى الأمران فقد اختلفوا في أنه هل يقبل خبره أم لا؟ فمنهم من قال لا يرد خبره حتى يعلم أنه سها فيه، وهو مذهب الشافعية والقاضي، ومنهم: من قال لا يقبل خبره، وهو قول أبي الحسين، ومنهم: من قال طريقه الاجتهاد. وهو قول (ابن أبان) لأنه ذكر في الحديث أبي هريرة (ومعقل بن سنان[1] ووابصة[2] بن معبد) أن طريقه الاجتهاد، وذلك هو اختيار الإمام المنصور بالله عليه السلام، وكان شيخنا أبو محمد يصحح ما قاله أبو الحسين، ويحتج له بأن الراوي متى استوى ضبطه وغفلته، لم يحصل الظن ما رواه لتعادل الأمرين، فلا يقبل حديثه،واحتج إمامنا المنصور بالله عليه السلام لقول ابن أبان، بأن قبول الأخبار ممن ظاهره العدالة. واجب في الجملة، فإذا استوى حالتاه، لم يمكن الإتيان بهذا الواجب إلا بضرب من الاجتهاد، فوجب الرجوع إلى الاجتهاد، قال عليه السلام: وما ذكره شيخنا رحمه الله من استوى فيه العلم والظن؛ بل إنما يعمل عليه فيما علمنا أو ظننا أن ضبطه فيه أقوى من غفلته، وهذا هو معنى قولنا بأن بابه الاجتهاد.

ومتى كان الغالب من حاله الضبط، فالظن يقوى لصحة ما رواه، فأما إذا استوى الأمران فقد اختلفوا في أنه هل يقبل خبره أم لا؟

وما ذكره شيخنا رحمه الله من استوى فيه العلم والظن؛ بل إنما يعمل عليه فيما علمنا أو ظننا أن ضبطه فيه أقوى من غفلته، وهذا هو معنى قولنا بأن بابه الاجتهاد.

فصل: فأمّا رواية الصبي فاعلم أنه يجوز أن يسمع الصبي الحديث

(١) معقل بن يسار بن عبدالله المزني (ت: ٦٥هـ/ نحو ٦٨٠م) ر: ترجمته في: ابن حجر: الإصابة ت: ٨١٤٤. الكردي: المناقب ١٤:١. ابن الأثير: أسد الغابة ٣٩٨:٤. الزركلي: الأعلام: ٢٧١:٧.

(٢) انظر ترجمته في ابن الأثير: أسد الغابة: (ج.٤) ابن عبد البر الاستيعاب: ١٥٦٤:٤.

فيأثره ويرويه في الكبر وذلك معمول عليه بالاتفاق، وإنما الخلاف في رواية المراهق، متى كان نبيهاً، يقظاً؛ يغلب في الظن صدقه، ونزاهته، عن الكذب جبلة ومروءة فالمحكي عن أبي عبد الله المنع من ذلك، وقد حكى عن بعض السلف، أظنه المؤيد بالله عليه السلام، جواز الأخذ بخبره، وهو يجيء على قول من استدل بالعقل، ويراعي غالب الظن، وقد تكلمنا في المسألة في شرح هذا الكتاب.

وإنما الخلاف في رواية المراهق، متى كان نبيهاً، يقظاً؛ يغلب في الظن صدقه، ونزاهته، عن الكذب جبلة ومروءة فالمحكي عن أبي عبد الله المنع

وأما الشرط الثالث: فقد قال أصحابنا كل خبر جاء مجيئاً خاصاً في شيء تعم به البلوى، علماً يرد كما يرد خبر الإمامية في النص على اثني عشر، وخبر البكرية في النص على أبي بكر. واعلم أن ما هذا حاله لا يخلو إمّا أن يكون في الأدلة القاطعة ما يدل على ذلك العلم، وإمّا أن لا يكون ذلك فيها، فإن كان فإما يرد الخبر موافقاً، أو مخالفاً. فإن ورد موافقاً، جاز قبوله ولم يجز رده؛ لأنه يجوز أن يكون ﷺ إنما قصره على هذا الواحد اكتفاء بالأدلة، كالأخبار المروية من جهة الآحاد في نفي الرواية، وإن ورد مخالفاً في الظاهر فإما أن يمكن تأويله من غير تعسف، أو لا يمكن. فإن أمكن لم يرد وإن لم يمكن وجب الرد. وإن لم يكن في الأدلة القاطعة ما يدل على ذلك لم يقبل الخبر، سواء تضمن مع العلم عملاً، أو لم يتضمن مع العلم عملاً لأنه لو كان صحيحاً لأذاعه النبي ﷺ، على وجه تقوم الحجة به على من سمعه.

قال أصحابنا كل خبر جاء مجيئاً خاصاً في شيء تعم به البلوى، علماً يرد كما يرد خبر الإمامية في النص على اثني عشر، وخبر البكرية في النص على أبي بكر

وأما الشرط الرابع: وهو الكلام وهو ألا يعارض شيئاً من الأدلة،

فاعلم أنالا نريد بالمعارضة التخصيص، فذلك جائز كما تقدم، وإنما نعني به المدافعة التي لا يبقى معها احتمال، وهذا القسم ضربان: أحدهما: أن يرد فيما يتصور فيه النسخ، والثاني: أن لا يكون كذلك، على الوجهين معاً، لا يقبل هذا الخبر. أما الأول: فقد تقدم في باب النسخ، وأما الثاني فلتأديته إلى إكذاب خبر الصادق.

فاعلم أنالا نريد بالمعارضة التخصيص، فذلك جائز كما تقدم، وإنما نعني به المدافعة التي لا يبقى معها احتمال.

وأما الشرط الخامس: وهو رواية اثنين[1] فصاعداً، فقد ذهب الأكثر إلى قبول رواية الخبر، وإن رواه واحد، وقال أبو علي: تقبل رواية اثنين، ولا تقبل رواية الواحد، إلا بأخذ شروط، منها: أن يعضده ظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشراً، وحكى عنه قاضي القضاة، في الشرح، أنه لم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة، كالشهادة، ولم يقبل شهادة القابلة الواحدة والدليل على القول الأول قياسه على قبول خبر المعاملات، ويدل على ذلك ما قدمنا من الاحتجاج بإجماع الصحابة على

أما الخامس فهو رواية اثنين فصاعداً، فقد ذهب الأكثر إلى قبول رواية الخبر، وإن رواه واحد.

وقال أبو علي: تقبل رواية اثنين، ولا تقبل رواية الواحد، إلا بأخذ شروط.

---

(١) في عدده: قال القرافي: والواحد عندنا وجمهور الفقهاء يكفي خلافاً للجبائي في اشتراط الاثنين أو يعضد الواحد ظاهر أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشراً فيهم، ولم يقبل في الزنا إلا الأربعة. لنا: أن الصحابة رضوان الله عليهم، قبلوا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وحدها وهي ما تعم به البلوى. احتج الجبائي، بأن رسول الله صلى الله عليه وآله لما سلم من اثنتين، فقال له ذو اليدين، أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ؟ فقالوا نعم. فلم يقبل عليه السلام قول ذي اليدين وحده. ولأن عمر رضي الله عنه لم يقبل خبر أبي موسى الأشعري وحده، في الاستئذان ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعاً، ولأن النصوص مانعة من العمل بالظن كما تقدم بيانها خالفناه في العدد، إذا أخبروا فيبقى فيما عدا هذا على مقتضى الدليل. ر: القرافي: شرح المحصول: ٣٦٨.

قبول أخبار الآحاد، وربما احتج أبو علي، بما ظهر عن كثير من الصحابة من التحرج عما يرويه راوٍ واحد. ألا ترى أن (أبا بكر)، لم يقبل حديث المغيرة في سهم الجدة، حتى رواه معه (محمد بن مسلمة)[1]، وعُمر لم يقبل حديث الاستئذان، من (أبي موسى)[2]، حتى رواه معه (أبو سعيد الخدري)[3] ولم يقبلا حديث (عثمان) في رد (الحكم بن أبي العاص) ويمكن الجواب، بأن الإجماع قد ظهر عنهم في قبول أخبار الآحاد مطلقاً، فلا يعترض بما هو محتمل فما من شيء من ذلك إلا وله وجه في الاحتمال، وربما احتج بأن الشهادة أصل في الرواية، وحملها عليها قياس من غير علّة ظاهرة.

وربما احتج أبو علي، بما ظهر عن كثير من الصحابة من التحرج عما يرويه راوٍ واحد.

وأما الشرط السادس: في الإسناد فهذا هو الكلام في قبول المراسيل

الشرط السادس: في الإسناد فهذا هو الكلام في قبول المراسيل.

---

(١) محمد بن مسلمة (ت: ٤٦هـ/ ٦٦٦م) محمد بن مسلمة بن سلمة بن خالد بن عدي، أبو عبد الرحمن الأنصاري الأوسي الحارثي ممن سمي محمداً في الجاهلية. ولد قبل البعثة وصحب النبي وشهد بدراً،وما بعدها من المشاهد. مات بالمدينة سنة ستة وأربعين،وقيل غير ذلك. ر:ترجمته في شرح الكوكب ج٢ص٣٦٢.

(٢) أبو موسى الأشعري (ت: ٤٤هـ/ ٦٦٤م) هو: عبد الله بن قيس بن وهب، سكن في الكوفة مدة ومدة أخرى في البصرة إلا أن مدة استيطانه للبصرة كانت أكثر، مات سنة أربع وأربعين، وله من العمر بضع وستون سنة: ر: ترجمته في: الثقات: ٣:٢٢١. الإصابة: ٢:٣٥٩ و ١٨٧. طبقات ابن سعد: ٢:٣٤٤ – ٣٤٥. التجريد: ١:٢٣٠. طبقات خليفة: ١٣و ٦٨.

(٣) أبو سعيد الخدري (ت: ٧٤هـ/ ٦٩٤م) هو صحابي جليل، توفي سنة أربع وسبعين للهجرة الموافق الأربع وتسعين وستمائة للميلاد. ر: ترجمته في: ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٣:٤٧٩. ابن الجوزي: صفة الصفوة : ٢٩٩. ابن عساكر: التهذيب: ٣:٤٧٩. أبو نعيم: حلية الأولياء: ٣٦٩.

ومعنى الإرسال هو أن يحذف الراوي الإسناد، ويقول: قال رسول الله ﷺ كذا. وقد اختلفوا. فمنهم من منع من قبولها على الإطلاق، وهو قول أصحاب الظاهر، وطائفة من أصحاب الحديث، ومنهم من قال إنها مقبولة، على الإطلاق، وهو مذهب أكثر الحنفية، وكثير من المتكلمين، ومنهم أبو عبد الله ، وأبو الحسين، البصريان، (والحاكم أبو سعيد)[1] وهو اختيار السيد أبو طالب، والمنصور بالله، عليهم السلام، وهو الذي اعتمده في الكتاب ، ومنهم من فصل، فقال: تقبل مراسيل الصحابة، والتابعين، وبعدهم من يكون من أئمة أهل النقل، وهو قول ابن أبان:وقال الشافعي:لا تقبل المراسيل، إلا أن يعضدها ما يقويها.

ومعنى الإرسال هو ان يحذف الراوي الإسناد، ويقول: قال رسول الله ﷺ كذا. وقد اختلفوا. فمنهم من منع من قبولها على الإطلاق.

وظاهر قوله: إن مراسيل الصحابة مقبولة، واختلف قوله في التابعين، ونص على أن مراسيل (ابن المسيب) مقبولة وإلى قريب من مذهبه ذهب القاضي عبد الجبار، واستدل في الكتاب على قبولها بوجهين:

إن مراسيل الصحابة مقبولة، واختلف قوله في التابعين، واستدل القاضي عبد الجبار على قبولها بوجهين:

أحدهما: إجماع الصحابة، فمن المعلوم من حالهم أنهم كانوا يرجعون

---

(١) (ت: ٤٩٤هـ/ ١١٠١م) هو الحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي أبو سعيد، مفسر، عالم بأصول الأحكام والكلام، حنفي، ثم معتزلي، ثم زيدي، وهو صاحب المؤلفات العظيمة في علم الكلام وطبقات المعتزلة، وشرح العيون، أو شرح عيون المسائل، والتهذيب في التفسير، والتأثير والمؤثر، ورسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس. أو رسالة الشيخ أبي مرة، إلى إخوانه المجبرة. وغيرها ر: ترجمته في: أبو القاسم البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، وله ترجمة كافية وشاملة: ٣٥٣ - ٣٥٤ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٥٧.

كان الصحابة يرجعون إلى المراسيل، كما يرجعون إلى المسند.

إلى المراسيل، كما يرجعون إلى المسند، وقد روى (ابن عباس)[1]، عن النبي ﷺ: «إنما الربا في النسيئة» ثم لما سأل عن ذلك قال أخبر به أسامة بن زيد[2] ولم ينكروا عليه إرساله ما سمعه من أسامة، وإنما تبينوا أنه المنسوخ. وقال(البراء) بحضرة الجماعة (ليس كل ما أحدثكم به سمعته عن رسول الله ﷺ إلا أنا لا نكذب.

والوجه الثاني: أن إرسال الثقة جار مجرى تعديله لمن رووا الخبر عنه، لأنه متى أرسل ما يرويه، وقال: قال رسول الله ﷺ، كذا و كذا، فقد اظهر من نفسه، أنه قد وثق بأنه ﷺ قال ذلك.

(والوجه الثاني): أن إرسال الثقة جار مجرى تعديله لمن رووا الخبر عنه، لأنه متى أرسل ما يرويه، وقال: قال رسول الله ﷺ، كذا و كذا، فقد اظهر من نفسه، أنه قد وثق بأنه ﷺ قال ذلك، وفصل من فصل بين الصحابة، والتابعين، والأئمة، وغير الأئمة في ذلك لا وجه له، لأن الوجهين اللذين قدمنا ذكرهما مع الكل على سواء.

فصل: وقريب من ذلك العنعنة إلا أنه متفق في الأظهر على قبوله بين العلماء والمحدثين.

وأما الشرط السابع: وهو رفع التدليس، فاعلم أن هذا الاسم قد

---

(1) أبو العباس (٦٨هـ/ ٦٨٧م) عبدالله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله توفي رسول الله صلوات الله عليه وله ثلاث عشر سنة. دعا له النبي صلوات الله عليه فقال: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل» وكان يسمى حبر الأمة وبحر الأمة: ر: ترجمته في: الشيرازي: طبقات الفقهاء: ٣٠ و ٣١.

(2) أسامة بن زيد بن حارثة (ت: ٥٤هـ/ ٦٧٤م) هو: أسامة بن زيد بن حارثة، أبو محمد. له ترجمة في: ابن سعد الطبقات: ٤:٢٤ وفي ابن عساكر: التهذيب: ٢:٣٩١ – ٣٩٩. وفي الزركلي: الأعلام: ٥:٢٩١. وهنالك مصادر أخرى ترجمت له انظرها في مظانها.

تعورف به في غير معناه الأصلي؛ إذ لا شبهة في رد رواية المدلس المعمي، لأن التعمية والتورية، تقدحان في العدالة وقد تعورف بالتدليس في أن يروي عن شيخ شيخه ويحذف ذكر شيخه الذي سمع منه الحديث، مثاله أن يروي عن (عكرمة)[1]، عن ابن عباس عن النبي ﷺ ولا يذكر (عكرمة) وقد اختلفوا فذهب أكثر العلماء ومنع من ذلك المانعون، من قبول المراسيل، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، أن التدليس ضرب من المراسيل، والإرسال مقبول، كذلك ما جرى مجراه.

لا شبهة في رد رواية المدلس المعمي، لأن التعمية والتورية، تقدحان في العدالة

وأما الشرط الثامن: وهو أن لا ينكر الحديث من عزي إليه، أو يشتبه عليه فقد اختلفوا في ذلك فعند الشافعية، أنه مقبول، وهو قول جماعة من الحنفية. وبه قال القاضي: وأبو الحسين: وذهب جماعة من الحنفية إلى أنه يرد، وهو قول الشيخ الكرخي: واستدل في الكتاب لصحة القول الأول: بأن ثقة الراوي تقتضي قبول حديثه ما أمكن: ويمكن أن يكون صادقاً، وإن لم يذكر المروي عنه، لأنه يجوز أن ينسى أنه رواه فقد يتحدث الإنسان بحديث من أمر الدنيا، ثم يذهل عنه، فلا يذكره إلا بعد زمان طويل. وربما لم يذكره، وقد يضيف شيئاً ثم ينساه، ولا يذكره، فكما أن نسيانه لا يخرج التصنيف عن كونه تصنيفاً له، فكذلك القول في الرواية. وإذا كان كذلك جاز للمروي عنه أن يروي عن الراوي. كما قال سهيل:

وأما الشرط الثامن: وهو أن لا ينكر الحديث من عزي إليه، أو يشتبه عليه، فعند الشافعية، أنه مقبول، والقاضي، وأبو الحسين، وجماعة من الحنفية إلى أنه يرد.

---

(١) عكرمة (ت: ١٠٥هـ/ ٧٢٥م) هو عكرمة بن عبدالله مولى بن محدث، ومفسر مدني توفي عام مائة وخمسة. وقيل: توفي قبل الهجرة بثلاث سنوات: ر: الزركلي: الأعلام: ص: ٣٨٥. طبقات الحفاظ: ٣٧.

حدثني ربيعة: عني وكان ربيعة[١] يروي عن سهيل[٢] عن أبي صالح[٣]، عنه ﷺ أنه قضى بالشاهد واليمين، ومثاله أيضاً ما روي ابن جريج[٤] عن سليمان بن موسى[٥] عن الزهري[٦] بإسناده عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «أيما امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[٧] قال ابن جريج: فسألت مالكاً، فقال: سألت الزهري عنه فأنكره، ولم يعترف قال رضي الله عنه: فإن قال: ما رويت هذا الحديث جاز أن يكون. قال ذلك بحسب ظنه فلا يرد الحديث لذلك. فإن قال اعلم أني ما رويت ذلك فإنه

وكان ربيعة يروي عن سهيل عن أبي صالح، عنه ﷺ أنه قضى بالشاهد واليمين.

---

(١) ربيعة بن عبد الرحمن فقيه اشتهر بربيعة الرأي (ت: ١٣٦هـ/ ٧٥٣م) ر: ابن خلكان: وفيات الأعيان: ١:٢٢٨ – ٢٢٩.

(٢) سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن رجل من أسلم في نفع أعوذ بكلمات الله التامة، ر: ترجمته في: الذهبي: تجريد أسماء الصحابة ٢:٢٢١. وبرقم ٢٦٠٥.

(٣) يقال: أنه من أصحاب بشر بن المعتمر وله حكاية مع ابن كلاب، من نابتة الحشوية، ولا يوجد له تاريخ ولادة ولا وفاة وإنما ورد ذكر لقبه هكذا في نهاية أصحاب الطبقة السابعة من فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص: ٢٨٦.

(٤) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو الوليد، رومي الأصل (ت: ١٥٠هـ/ ٧٧٠م) ر: الذهبي: تذكرة الحفاظ: ١:١٦٠. ابن الجوزي:صفة الصفوة:٢:١٢٢. ابن خلكان: وفيات الأعيان:١:٢٨٦. الخطيب:تاريخ بغداد: ١٠:٤٠٠. الذهبي: دول الإسلام: ١:٧٩.

(٥) سليمان بن أبي موسى، ينتهي نسبه بأبي موسى الأشعري.

(٦) محمد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب الزهري (ت: ١٢٤هـ/ ٧٤٢م) من بني زهرة بن كلاب، من قريش كنيته أبو بكر: أول من دون الحديث وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء تابعي من أهل المدينة نزل الشام واستقر بها مات بمنطقة تسمى شغب آخر حد الحجاز وأول حد فلسطين ر: ترجمته في: الزركلي الأعلام: ٧:٩٧.

(٧) أخرجه الترمذي: السنن: ٣-٤. أبو داود: السنن: كتاب: النكاح: ١٢ وبرقم: ٢٠٨٥. ابن ماجه: سنن ٩: كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي: ١٨٨١.

يعارض ذلك رواية من روى عنه لأن كل واحد منهما ثقة، فيحتمل أن المروي عنه قد رواه، ثم ويحتمل أن يكون الراوي سمعه من غيره ممن ليس بثقة وأسند إلى من أسنده إليه سهواً.

قال المنصور بالله عليه السلام: فأما نحن فنرى بوجوب قبوله على الحالين لأنا نجوز فيمن قال: اعلم أني ما رويت، أنه ظن ظناً، مقارباً للعلم، أنه لم يروه، فأخبره عن حاله في ذلك.

قال إمامنا المنصور بالله عليه السلام: فأما نحن فنرى بوجوب قبوله على الحالين لأنا نجوز فيمن قال: اعلم أني ما رويت، أنه ظن ظناً، مقارباً للعلم، أنه لم يروه، فأخبره عن حاله في ذلك. وهذا لا يخرج الراوي عن روايته وقوله:اعلم أنك قلته أقرب إلى العمل لأنه مثبت فكان كالشهادتين إذا تعارضنا بنفي وإثبات. واعلم أن الأقرب في هذه المسألة أن يكون في محل الاجتهاد، وما يقوي للناظر في ذلك، فإن الأمر فيه ليس ضربة لازم وقد بينا ذلك في شرح هذا الكتاب.

الشرط التاسع: وهو أن لا يرسل غيره ما أسنده هو، فهو قول الشفعوية: وعندنا أنه يقبل.

أما الشرط التاسع: وهو أن لا يرسل غيره ما أسنده هو، فهو قول الشفعوية: وعندنا أنه يقبل، والذي يدل على ذلك أن الذي أوجب العمل على روايته عدالته، وأمانته، وإرسال غيره لا يقدح في ذلك، فلم يمنع من قبول خبره.

وأما الشرط العاشر: وهو أن لا يقف بالخبر على الصحابي غيره وقد رفعه هو.

وأما الشرط العاشر: وهو أن لا يقف بالخبر على الصحابي غيره وقد رفعه هو، فقد حكى عن بعضهم، والظاهر من قول الجمهور خلافه، وأنه ليس بشرط وعلى هذا الخلاف، إذا أرسل الراوي هو مرة أسند أخرى، ووقف الخبر تارة على بعض الصحابة، لأن الصحابي، ربّما يروي، وربّما يفتي فيروي، ما سمع، ويفتي، بما سمع ففتواه لا تقدح في

روايته، وجملة القول إن الإسناد جائز، والإرسال جائز، وكذلك الوقف، والرفع، وكل من فعل ما يجوز له، فإنه لا قدح بذلك في عدالته.

وأما الشرط الحادي عشر: وهو أن لا ينفرد بزيادة[1]، فقد اختلف أهل العلم في أنها هل تقبل أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنها مقبولة على الإطلاق. وهو قول أبي عبد الله، والحاكم، واختاره إمامنا المنصور بالله عليه السلام: وذهب آخرون إلى المنع من قبولها على الإطلاق، وهو المحكي عن أصحاب الحديث وذهب قاضي القضاة، إلى أنها مقبولة إذا لم يغير إعراب اللفظ، وذهب أبو الحسين، إلى أنها تقبل بشروط، منها: أن لا يكثر عدد من لم يروها. ومنها: أن لا تكون مغيرة للفظ المزيد عليه، أو إعرابه، وإن غيرت وكان رواتها أضبط قبلت، وهذا هو الوجه، والدليل على قبولها إذا اختصت بالشرائط التي ذكرناها، أن الراوي للزيادة ممن يجب قبول روايته، لاختصاصه بالعدالة، والضبط، ولا معارض لروايته، لأن ترك من لم يرو الزيادة لروايتها، يجوز أن يكون، لأنه لم يسمعها، أو

وأما الشرط الحادي عشر: وهو أن لا ينفرد بزيادة، فقد اختلف أهل العلم في أنها هل تقبل أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنها مقبولة على الإطلاق، وآخرون إلى المنع من قبولها على الإطلاق. وقال قاضي القضاة: أنها مقبولة إذا لم يغير إعاب اللفظ، وذهب أبو الحسين إلى أنها تقبل بشروط.

---

(١) إذا انفرد العدل بزيادة لا تخالف، مثل أن يزيد على دَخَلَ البيت قوله: وصلى، فإن كان المجلس مختلفاً قبلت باتفاق وإن كان واحداً، فإن انتهى غيره إلى حد لا يتصور غفلتهم عن مثلها لم يقبل، وإن لم ينته فالجمهور يقبل وقال بعض المحدثين وأحمد، في أحد قوليه: لا يقبل. لنا: أنه عدل جازم فوجب العمل بقوله: قالوا: لو عمل به، لعمل مع الشك، لأن نسبة الوهم إليه أظهر لانفراده وتعددهم. قلنا: سهو الإنسان عما لم يسمع في أنه سمعه جازماً بعيد جداً بخلاف سهوه عما سمع، فإنه كثير، فإن جهل تعدد المجلس فأولى بالقبول. فإن كانت الزيادة مخالفة يتعذر بها الجمع، فالظاهر التعارض، ولو روى العدل الزيادة مرة، وأهملها مرة، فكتعدّد الرواية، وإذا أسند الخبر واحد وأرسله الباقون، أو رفعه، ووقفه الباقون، أو وصله وقطعه الباقون فكالزيادة: ر: ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل: ص ٨٥.

لأنه نسيها بعد سماعها، أو غير ذلك، فوجب قبولها كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروه غيره معه.

وإنما قلنا لا تقبل إذا عريت عنها لأن الرواة للخبر بغير زيادة متى كانوا عدداً لا يجوز أن يغفلوا عن تلك الزيادة، التي رواها الواحد، وكان المجلس واحداً، كشف ذلك عن أنهم إنما لم يرووها لأنها لم تكن فيكون الراوي قد سمعها من غير النبي ﷺ فظن أنه سمعها منه.

وإنما قلنا لا تقبل إذا عريت عنها لأن الرواة للخبر بغير زيادة متى كانوا عدداً لا يجوز أن يغفلوا عن تلك الزيادة، التي رواها الواحد.

وكذلك إن كانت الزيادة مغيرة للفظ المزيد عليه، أو إعرابه مع اتحاد المجلس، ولم يكن رواتها أضبط فإنه لا يجب قبولها، نحو قوله: «أو نصف صاع من بر». وقوله: «أو صاعاً من بر»، فكل واحد من الراويين قد روى ما ينفي رواية الآخر، لأن أحدهما روى النصب والآخر روى الجر، فروايتهما متناقضة، فإن تفاضلا في الضبط، عمل على رواية الأضبط، لأن مع تعارض الروايتين وكون تفاضلهما فيه، لم تكن رواية أحدهما أولى من الأخرى، فيجب الرجوع إلى ترجيح آخر، ومثال الزيادة التي لا تغير لفظ المزيد عليه، ولا إعرابه، ما روي من قوله أو صاعاً من بر بين اثنين، فأما إذا خالف الراوي في لفظ الحديث حفاظ أهل النقل، فقد ذكر ذلك في جملة ما يرد له الحديث، وهو داخل في الزيادة، فقد ذكرناه الآن. واعلم أن إمامنا المنصور بالله عليه السلام أوجب قبول الزيادة على وجه وجعل تحسين الظن بالراوي مفترضاً على جميع ما تقدم والله الهادي.

وكذلك إن كانت الزيادة مغيرة للفظ المزيد عليه، أو إعرابه مع اتحاد المجلس، ولم يكن رواتها أضبط فإنه لا يجب قبولها، نحو قوله: «أو نصف صاع من بر». وقوله: «أو صاعاً من بر».

فصل: فأما إذا روى الراوي زيادة[1]، لم يروها هو مرة أخرى متقدمة، أو متأخرة، فإنه إن أسند الروايتين، إلى مجلسين، قبل ذلك، وكذلك إذا لم يعلم أنه أسندهما إلى مجلسين، أو إلى مجلس واحد، فإنه يحمل على أنهما كانتا في مجلسين، وإن علمنا أنه أسندهما إلى مجلس واحد، وكان قد روى الخبر دفعات كثيرة من غير زيادة، ورواه مرة واحدة بالزيادة، قال رضي الله عنه: فالأغلب أنه سها في إثبات الزيادة لأن سهو الإنسان مرة واحدة، أغلب وأكثر من سهوه مراراً كثيرة، فإن قال قد كنت أنسيتُ هذه الزيادة والآن ذكرتها، قبلت الزيادة، وحمل أمره على الأقل النادر لمكان قوله: وكذلك إن كان له كتاب يرجع إليه ، وإن كان إنما رواها مرة، وأخل بروايتها مرة، وكانت الزيادة تغير إعراب الكلام، تعارضت الروايتان وإن كانت الزيادة لا تغير اللفظ. فالأقرب أن يكون نسيها، حين لم يروها لأن نسيان الضابط، لما سمع عند تطاول الزمان أكثر وأغلب من روايته لما لم يسمعه توهماً منه، أنه سمعه فوجب قبول هذه الزيادة، وإذا روى الحديث تارة مع زيادة وتارة بغير زيادة، استهانة، وقلة تحفظ، سقطت عدالته، وإذا كان للخبر لفظ لا يفيد

إذا روى الراوي زيادة، لم يروها هو مرة أخرى متقدمة، أو متأخرة، فإنه إن أسند الروايتين، إلى مجلسين، قبل ذلك، وكذلك إذا لم يعلم أنه أسندهما إلى مجلسين، أو إلى مجلس واحد، فإنه يحمل على أنهما كانتا في مجلسين.

---

(١) قال شيخنا رحمه الله والقول للإمام عبدالله بن حمزة: وأما إذا روى الراوي زيادة متقدمة أو متأخرة ثم إنه أسند الرواية إلى مجلسين قبل ذلك، وإن لم يسندها أيضاً قبل ذلك، وحمل أن ما رواه وقع في مجلسين. قال رحمه الله تعالى: وإن أسندها إلى مجلس آخر، وكان قد روى الخبر دفعات كثيرة في غير زيادة ثم رواه مرة أخرى بزيادة فالأغلب أنها في الزيادة؛ لأن سهو الإنسان مرة واحدة أغلب من سهوه مراراً كثيرة. والصحيح عندنا في هذه المسألة أن الزيادة يجب قبولها كما وجب قبول أصل الخبر. ر: عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص ١٩٤.

التأكيد، لم يجز للراوي إسقاطه لأن النبي ﷺ، ما ذكره إلا لفائدة، واعتمد المنصور بالله عليه السلام، هاهنا على مثل ما حكيناه عنه آنفاً والأظهر فيهما عندنا رجوعهما معاً، إلى ما يستثيره نظر المجتهد ويقوى على ظنه والله الهادي.

وأما الشرط الثاني عشر: وهو أن لا يختلف في اسم الراوي، فقد قال بعضهم: إن اختلافهم يقدح في قبول خبره، وهذا أحد ما ينطلق عليه اسم المجهول عند هؤلاء.

وأما الشرط الثاني عشر: وهو أن لا يختلف في اسم الراوي[1]، فقد قال بعضهم: إن اختلافهم يقدح في قبول خبره، وهذا أحد ما ينطلق عليه اسم المجهول عند هؤلاء، وعندنا، أنه إذا كان له لقب يعرف به قبل خبره، وذلك نحو مولى عمرو بن حريث[2]، راوي حديث نبيذ التمر منهم من قال زيد، ومنهم من قال أبو زيد. وجه ما قلناه أنه يمكن معرفة عدالته،

---

(١) قال الإمام عبد الله بن حمزة: ويقبل الخبر عندنا وإن اختلف في اسم راويه إذا غلب عدالته وضبطه. والدليل على صحة ما ذهبنا إليه أن المعتبر في الراوي عدالته وضبطه فوجب قبول روايته. أما أن المعتبر في الراوي عدالته وضبطه فقد تقدم فلا وجه لإعادته. وأما أن العلم مهما يحصل من دون معرفة اسمه فذلك ظاهر لأنهما لا يعلمان إلا بخبرته وتجربته وتعرف أحواله دون البحث عن اسمه والمعرفة به، ومثال المسألة اختلافهم في راوي حديث نبيذ التمر عن ابن مسعود: فإن منهم من قال زيد: ومنهم من قال أبو زيد: فأما إذا كان له لقب يعرف به فلا كلام أن اللقب قد يكون أشهر من الاسم، وإنما الكلام فيمن تعرف عدالته، وضبطه بالخبرة والمعاشرة، ولا يعرف اسمه، بل يقول الراوي عنه أخبرني من أثق به يرفعه إلى أصله، فإنا نجيز قبوله والحال هذه، وليس ذلك بأكثر من الإرسال وسيأتي الكلام فيه. ر: عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار ص ١٨٩.

(٢) عمرو بن حريث بن عمر المخزومي، أبو سعيد قيل اسمه زيد: وقيل: أبو زيد ر: ترجمته في: ابن سعد الطبقات: ٦:٢٣. خليفة بن خياط: طبقات ١:٤٤. ابن عبد البر: الاستيعاب: ٣:١١٧٢. ابن الأثير: أسد الغابة ٤:٣١٣. الذهبي: تجريد أسماء الصحابة ١:٤٠٤.

وضبطه بدون معرفة اسمه، لأنهما إنما يعرفان باختيار حال الراوي، ومعاشرته، والجهالة باسمه أو الشك فيه لا تقضي جهالة بعدالته وضبطه.

وأبلغ من هذا أن يقول حدثني رجل وهو ثقة. فإن ذلك كان في قبول روايته، لأن عدالة الراوي عنه هي مستند عدالته.

فصل: وأبلغ من هذا أن يقول حدثني رجل وهو ثقة. فإن ذلك كان في قبول روايته، لأن عدالة الراوي عنه هي مستند عدالته، فلم يقدح فيها الجهل باسم ولا لقب.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام فيما يؤخذ فيه بخبر الواحد، وما يدفع فيه، فاعلم أنه لا يجوز الأخذ بأخبار الآحاد في مسائل أصول الدين، بل في كل مسألة قطعية، وسواء كانت مما تعم به البلوى، أو لا، بأن يكون علينا تكليف في أحد شقيها، وكذلك فلا يجوز قبوله فيما ظهر ظهوراً توجب العادة أن ينقل حكمه نقلاً ظاهراً، واختلفوا في أنه هل يقبل في معارضة القياس به، وفيما ينتفي بالشبهة، وفي مخالفة الأصول، مع نوع احتمال، وفي المقادير، وابتداءً النصب والكفارات، فلنفرد لكل شيء من ذلك فصلاً.

الفصل الأول: خبر الواحد إذا ورد في أصول الدين[1]، لا يؤخذ به

---

(١) إذا ورد الخبر في مسألة علمية وليس في الأدلة القطعية ما يعضده رد، لأن الظن لا يكفي في القطعيات وإلا قبل. ومسائل أصول الدين المطلوب فيها اليقين، وهو المكلف به فيها عند الجمهور، فإذا ورد ما يفيد الظن وفي الأدلة العقلية ما يقتضي ذلك المطلوب بعينه حصل المقصود بذلك القطعي وبقي السمعي مؤكداً له ومؤنساً ، فإن اليقين ما ورد فيه السمع والعقل بخلاف العقل وحده، وإن لم يكن غيره رد لعدم الفائدة فيه، لأن ما يفيده ذلك الخبر لا يعتبر، والذي هو معتبر لا يفيده ذلك الخبر فسقط اعتباره. ر: القرافي: شرح تنقيح الفصول: ص ٣٧١ وما بعدها.

إلا مؤكداً، خلافاً للإمامية، وأصحاب الحديث، والذي يدل على ذلك أن الواجب في أصول الدين هو المصير إلى العلم اليقين، وخبر الواحد لا يوصل إلى ذلك. الخلاف الثاني: كل خبر جاء مجيئاً خاصاً، في شيء مما تعم به البلوى عملاً يرد خلافاً للإمامية، والبكرية، وهذه مسألة قد مرت من قبل.

والذي يدل على ذلك أن الواجب في أصول الدين هو المصير إلى العلم اليقين، وخبر الواحد لا يوصل إلى ذلك.

الخلاف الثالث: فيما إذا جاء مجيئاً خاصاً في شيء مما تعم به البلوى[1] عملاً نحو مس الذكر، ووجوب الغسل، من الميت، فالمحكي عن عيسى بن أبان، وأبي الحسن، في جماعة الحنفية أنه لا يقبل، وذهب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أنه يقبل، وهو قول أبي علي؛ والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين، وهو اختياره رضي الله عنه، والذي يدل على ذلك ما قدمنا من إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد، من غير تفصيل، بل قد قبلوا خبر الواحد في حكم المجوس، وتوريث المرأة من دية

الخلاف الثالث: فيما إذا جاء مجيئاً خاصاً في شيء مما تعم به البلوى عملاً نحو مس الذكر، ووجوب الغسل، من الميت.

(١) وإن اقتضى عملاً تعم به البلوى، قبل عند المالكية والشافعية، خلافاً للحنفية. لنا: حديث عائشة المتقدم في التقاء الختانين. قالت الحنفية: ما تعم به البلوى شأنه أن يكون معلوماً عند الكافة لوجود سببه عندهم، فيحتاج كل منهم لمعرفة حكمه فيسأل عنه، ويروى الحديث فيه، فلو كان فيه حكم لعلمه الكافة، فحيث لم يعلمه الجمهور دل ذلك على بطلانه، وقد نقضوا أصلهم بأحاديث قبلوها فيما تعم به البلوى فأثبتوا الوضوء، من القهقهة، والحجامة، والفصادة، بأحاديث أخبار آحاد، مع أن هذه الأمور مما تعم به البلوى، وكذلك الوضوء من القيء كالرعاف، ونحو ذلك. واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ خالفناه في قبول خبر الواحد إذا لم تعم به البلوى فيبقى على مقتضى الدليل فيما عداه. وهو معارض بقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ ومقتضاه الجزم بالعمل عند عدم المفسق كان فيما تعم به البلوى أم لا ر: القرافي: شرح تنقيح الفصول ص: ٣٧٢ ، ٣٧٣.

زوجها، وفي أن القاتل لا يرث، وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين، وغير ذلك، وهذا مما تعم به البلوى عملاً من غير مناكرة.

إذا ورد الخبر بشيء ظهر في الأصل والعادة جارية، فيما ظهر هذا الظهور، أنه ينقل على وجه ويظهر، فإنه لا يقبل الخبر الخاص فيه، ويستوي في ذلك ما تعم به البلوى عملاً، وما لا تعم.

الخلاف الرابع: إذا ورد الخبر بشيء ظهر في الأصل والعادة جارية، فيما ظهر هذا الظهور، أنه ينقل على وجه ويظهر، فإنه لا يقبل الخبر الخاص فيه، ويستوي في ذلك ما تعم به البلوى عملاً، وما لا تعم. وقال أبو علي يقبل، مثاله الجهر بـ بسم الله الرحمن الرحيم والذي يدل على الأول أنه ﷺ لو داوم على الجهر بالتسمية كمداومته على الجهر بالفاتحة لوجب أن ينقل كنقل الجهر بالفاتحة. ومعلوم أن ذلك لم ينقل على هذا الوجه فثبت أنه لم يكن كذلك.

وإنما قلنا ما قلناه، لأنهما حادثتان حدثتا في وقت واحد وفي وقتين متقاربين. والداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الآخر. قال رضي الله عنه: وأصحابنا وإن كانوا قائلين بأن ما هذا حاله، يجب أن ينقل نقلاً مشهوراً، فليسوا مسلمين للخصم، أن الجهر بالتسمية، من هذا القبيل، لأنهم يقولون: إن النبي ﷺ: وإن داوم على الجهر بالتسمية كمداومته على الجهر بالفاتحة، لكنهما لم يظهرا على حد واحد. لأن رسول الله ﷺ كان إنما يجهر بالتسمية في حال رهج المسلمين بالتكبير خلفه فلا يسمعها إلا النادر منهم.

الخلاف الخامس: في الخبر إذا خالف قياس الأصول[1]، هل يترك

(١) خبر الواحد المخالف للقياس إن تعارضا من كل وجه فالأكثر الخبر مقدم، وقيل بالعكس. وقال أبو الحسين: إن كانت العلة بنص قطعي فالقياس، وإن كان الأصل مقطوعاً به خاصة =

فعنـد الشافعي أن الأخـذ بـالخبر أولى، وهو قول أبي الحسن، وقال عيسى بن أبان: إن كان راوي الحديث ضـابطاً، عالماً غـير متساهل فيما يرويه، وجب قبول خبره.

القياس أم لا؟ فعند الشافعي أن الأخذ بالخبر أولى، وهو قول أبي الحسن، وقال عيسى بن أبان: إن كان راوي الحديث ضابطاً، عالماً غير متساهل فيما يرويه، وجب قبول خبره، وإن كان بخلاف ذلك، كان موضع اجتهاد، وذكر أن في الصحابة من رد حديث أبي هريرة، بالاجتهاد، وذكر أبو الحسين، في ذلك تفصيلاً، محصوله يرجع إلى أن الخلاف بين العلماء إنما وقع في القياس الذي يكون الحكم في أصله ثابتاً بدليل مقطوع به، وتكون علته مستنبطة، أو ثابتة، بنص غير مقطوع به، وورد خبر الواحد بخلافه، دون ما ليس كذلك، وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقاً. قال رضي الله عنه: والذي يدل على أن الخبر في ذلك أولى من القياس، إجماع الصحابة على ترك العمل بالقياس، إذا وجدوا نصاً من النبي ﷺ، ولذلك ترك عمر رأيه في الجنين، وفي تفضيل الأصابع، وغير ذلك، ولم ينكر عليه أحد، ولقائل أن يقول: متى كان ذلك موضع للاجتهاد، وله فيه مسرح، لم يحسن النكير، ولم يعد إجماعاً. واستدل أيضاً في الكتاب بحديث (معاذ) وفيه ترتيب القياس على السنة، فإن قيل: قد تركوا الخبر للقياس، ولهذا فإن (ابن عباس) لما روى له

وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقاً. قال رضي الله عنه: والذي يدل على أن الخبر في ذلك أولى من القياس، إجماع الصحابة على ترك العمل بالقياس، إذا وجدوا نصاً من النبي ﷺ، ولذلك ترك عمر رأيه في الجنين، وفي تفضيل الأصابع، وغير ذلك، ولم ينكر عليه أحد.

فموضع اجتهاد، وإلا فالخبر والمختار إن كانت العلة منصوصة راجعة على الخبر في الدلالة، ووجودها في الفرع مقطوعاً به فالقياس، وإن كانت راجحة، ووجودها في الفرع مظنون فالوقف، وإلا فالخبر، هذا إن قلنا أن التنصيص على العلة لا يخرجه. لنا: (عمر) ترك القياس في الجنين بخبر (حمل بن مالك) وقال: لو لا هذا لقضينا فيه برأينا. وفي إيجاب دية الأصابع على قدر منافعها بخبر الواحد في كل أصبع عشر، ومن ميراث الزوجة من الدية ولم ينكره أحد ... ر: ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل: ص: ٨٦، ٨٧.

أبو هريرة، عن الرسول ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم عن نومه» قال: وما نصنع بمهراسنا -وهو حجر عظيم يتوضون منه-؟ فقال أبو هريرة: يا ابن أخي إذا حدثتك عن رسول الله ﷺ، فلا تضرب فيه الأمثال. قيل: قد أجيب عنه بأن ابن عباس لم يرده للقياس، بل لأنه لا يمكن العمل به إذ لا يمكن المتوضئ قلب المهراس على يده.

قال رضي الله عنه: إذا ورد خبر الواحد بخلاف الأصول التي هي الكتاب، والسنة، المقررة، فإنه لا يقبل، لما قدمنا من إجماع الصحابة على رد ما هذا حاله، كما فعله عمر، في حديث فاطمة بنت قيس.

الخلاف السادس: قال رضي الله عنه: إذا ورد خبر الواحد بخلاف الأصول[1] التي هي الكتاب، والسنة، المقررة، فإنه لا يقبل، لما قدمنا من إجماع الصحابة على رد ما هذا حاله، كما فعله عمر، في حديث (فاطمة بنت قيس)[2]، وإذا ورد بخلاف قياس الأصول، فإنه يقبل كما قدمنا ويبقى الخلاف بين القائلين بهاتين المسألتين، بعد ذلك في أعيان المسائل، قال أبو الحسين، وأبو عبد الله: فمثال ما ورد بخلاف الأصول خبر القرعة، وخبر المصراة، وما ورد بخلاف قياس الأصول، فهو كخبر نبيذ

---

(١) إذا ورد بخلاف الأصول قال المنصور عبد الله بن حمزة في صفوة الاختيار: إذ ورد بخلاف الأصول التي هي الكتاب والسنة المقررة، فإن شيخنا رحمه الله تعالى منع من قبوله، واحتج لذلك بأن الصحابة أجمعت على ردِّ ما هذا حاله وإجماعهم حجة، كما قدمنا فعل عمر في حديث فاطمة بنت قيس. وعندنا أنه إذا ورد على الشرائط التي يجب معها قبوله فإنه يقبل سواءً ورد بخلاف الأصول، أو وافقها.

عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ٢٠٨

(٢) فاطمة بنت قيس، هي أخت الضحاك بن قيس، من المهاجرات الأولات، وهي التي جاءت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مستشيرة فقال: انكحي أسامة. فنكحته فاغتبطت وكانت ذات عقل وافر، وهي التي تذكر في السكنى والنفقة للمطلقة البائن؛ توفيت بعد الخمسين. ر:لوامع الأنوار: ٣:٢٣٢.

التمر، والقهقهة، وعند الشافعي جميع ذلك، بخلاف قياس الأصول، وهي مقبولة، ووجه الفرق لأبي عبد الله، أن ما ورد نفس ما تضمنه الخبر في الأصول بخلافه، فهو مخالف للأصول كخبر القرعة فإنه نقل للحرية، وأجمعوا أنه لا يجوز وخلاف قياس الأصول، فهو ما ورد به النص، ولم يوجد خلافه بعينه، في الأصول. ولكن نظائره توجد كنبيذ التمر، ليس في الأصول، ومخالفهم يقيسه على نبيذ الزبيب، وكذلك القهقهة، يقيسها المخالف على سائر الإحداث، في الصلاة، وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في أعيان الأخبار. واعلم أن إمامنا المنصور بالله عليه السلام قضى بقبول الخبر سواء، وافق الأصول،أو خالفها، وتأول رد عمر، حديث فاطمة بنت قيس، على تهمة عرضت في شأنها. ونحن نقول: هذه مسألة مُحَمْجَمَة الشوق الذوق ولابد من كشف الغطاء عن خاصيتها تنشد بجلاء أديمها، وفرو صمغتها وبالله التوفيق، ليس يخلو هذا الخبر إما أن يحاول به نسخ الكتاب والسنة، أو تخصيص عموماتها العلمية، أو رفع حكم النظائر والأشباه، من ذلك. والأول باطل بالاتفاق؛ إذ لا أحد يجوز نسخ الكتاب والسنة، بأخبار الآحاد. إلا من لا يلتفت إلى قوله من أهل الظاهر، وهم محجوجون. والثاني: باطل أيضاً بما قدمناه، في باب العموم، والخصوص. والثالث: جائز بما قدمناه أيضاً. والرابع: هو قياس الأصول. ومع هذا التفصيل تزول كل شبهة فليت شعري من أين جاء هذا الخلاف وهذا مما لا محتمل له أصلاً كيفما دارت القضية. والله الهادي.

وما ورد بخلاف قياس الأصول، فهو كخبر نبيذ التمر، والقهقهة، وعند الشافعي جميع ذلك، بخلاف قياس الأصول، وهي مقبولة

واعلم أن إمامنا المنصور بالله عليه السلام قضى بقبول الخبر سواء، وافق الأصول،أو خالفها، وتأول رد عمر، حديث فاطمة بنت قيس، على تهمة عرضت في شأنها. ونحن نقول: هذه مسألة مُحَمْجَمَة الشوق الذوق ولابد من كشف الغطاء عن خاصيتها.

في خبر الواحد إذا ورد فيما ينتفي بالشبهة كالحدود هل يقبل أم لا؟ فذهب أبو الحسين، إلى أنه لا يقبل.

الخلاف السابع: في خبر الواحد إذا ورد فيما ينتفي بالشبهة[1] كالحدود هل يقبل أم لا؟ فذهب أبو الحسين، إلى أنه لا يقبل. وهو قول أبي عبد الله، أولاً، ثم رجع عنه، وقال أنه يقبل وهو قول أبي يوسف؛ نص عليه في الرجوع عن الشهادات: وهو ظاهر قول الشافعي. والذي يدل على أنه يقبل أنه يجوز العمل في هذا الباب على الظن، لأن بعض ذلك يثبت بشهادة الاثنين، كحد السارق، والقاذف، وبعضه يثبت بشهادة الأربعة، كحد الزاني، ولا شك أنه لا يحصل العلم بشهادة هؤلاء الشهود، وإنما يحصل به الظن حسْب.

الخلاف الثامن: في خبر الواحد إذا ورد في المقادير، كابتداء النُّصُبِ

---

(١) جاء في منهاج الوصول لابن المرتضى قوله: قال أهل المذهب كالقاضي، وأبي الحسين، وغيرهما والشافعي، وأبو يوسف: يقبل الخبر الأحادي في الحدود. وقال الشيخ أبو الحسن الكرخي: لا يقبل. وهو قديم قولي أبي عبد الله البصري. ثم رجع إلى مثل قولنا: ومن ثم قلنا: حكم يعمل فيه بالظن فوجب قبوله، إذا ورد فيه مما يثمر الظن كالشهادة فإنها تقبل في الحدود إجماعاً وهي لا تثمر أكثر من الظن، فوجب قبول الآحاد فيه، حيث يثمر الظن، قالوا الحدود تدرأ بالشبهات، وتجويز الكذب في الأحاديث شبهة، قالوا: إنما قبلت في إيقاعها لا في إثباتها من الأصل، فافترقا. قلنا: الشهادة ثبت بها كونه مستحقاً كما ثبت ذلك بالخبر فاستويا إذا لم يفرق الصحابة في قبول الآحادي بين الحدود وغيرها: قال أصحابنا: وكذلك الخلاف في المقادير مقادير الكفارات، هل يقبل فيها خبر الواحد ؟ فالمذهب ما ذكره القاضي أنه يقبل، وهو قول الشافعي لما اخترناه، إجماع الصحابة على ذلك كقبول عمر خبر دية الأصابع، والجنين ونحوه كقبول أبي بكر حديث الجدة حين رواه بلال فجعل لها السدس، وأجمعوا على ذلك لأن ما طريقه الظن جاز قبول الآحاد فيه. قالوا: المقادير لا تعرف بالظن، فلا يقبل فيها الآحادي كما لا يقبل فيها القياس. قلنا: كلا الطرفين ممنوع بل يكفي فيها الظن والقياس. ر: المهدي: أحمد بن يحيى بن المرتضى: منهاج الوصول: ص ٥٣٦.

والكفارات هل يقبل أم لا؟ فعند أبي الحسن وأبي عبد الله لا يقبل، وعند الشافعي يقبل وهو قول القاضي: والذي يدل عليه إجماع الصحابة على ذلك نحو ما فعله عمر، في دية الجنين، وغير ذلك، ولم يكن بينهم مناكرة في ذلك، فكان ذلك إجماعاً وإجماعهم حجة.

الكلام في كيفية النقل وطريق رواية الحديث، والرواية بحسب سماع الراوي.

وأمّا الفصل الثالث: وهو الكلام في كيفية النقل وطريق رواية الحديث، والرواية بحسب سماع الراوي. والكلام في بيان معنى اسم الصحابي، وما ينبى على ذلك من مسائل هذا الكتاب. والكلام منه يقع في أربعة مواضع: أحدها: الكلام في كيفية النقل. وثانيها: الكلام في طريق رواية الراوي. وثالثها: الكلام في الرواية بحسب سماع الراوي. ورابعها: الكلام في بيان معنى اسم الصحابي، وما ينبى على ذلك من مسائل هذا الباب.

في رواية الحديث بالمعنى، وهل يجوز ذلك أم لا؟

أما الموضع الأول: فقد اختلفوا في أنه هل تجوز رواية الحديث بالمعنى[1] أم لا ؟

فذهب الجمهور إلى جواز ذلك وهو اختيار إمامينا الناطق بالحق والمنصور بالله عليهما السلام وذهب قوم إلى المنع من ذلك، وهم بعض

(١) اختلفوا في نقل حديث النبي ﷺ بالمعنى دون اللفظ في خبر الواحد، والذي عليه اتفاق الشافعي ومالك، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، والحسن البصري، وأكثر الأئمة أنه يحرم ذلك على الناقل إذا كان غير عارف بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها، وإن كان عالماً بذلك، فالأولى له النقل بنفس اللفظ إذ هو أبعد عن التغيير والتبديل، وسوء التأويل. وإن نقله بالمعنى من غير زيادة في المعنى، ولا نقصان منه فهو جائز: ر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ٢:١٤٦ ، ٩.

أهل الظاهر، وبعض أصحاب الحديث، وذهب القاضي إلى أنه إن كان الراوي ضابطاً، عارفاً، بمعناه جاز، وألا وجب نقله بلفظه، كذا حكاه رضي الله عنه وليس بمذهب مفرد كما ترى، وحكى أبو عبد الله الجرجاني[1] عن الحنفية أنه إن كان للخبر معنى واحد جاز نقله بالمعنى، وإن كان له معنيان، وجب نقله بلفظه. وهكذا حكاه السيد أبو طالب عليه السلام عنهم. قال رضي الله عنه: والصحيح أن يفصل القول في ذلك فيقال: إن الراوي إذا روى الحديث بلفظ غير لفظ النبي عليه السلام، فإنه إن لم يسد مسده، بل زاد، أو نقص أو كان أوضح منه، أو أخفى فإنه لا يجوز ذلك لأن ما زاد على كلامه عليه السلام كذب، وما نقص فإنه إما أن ينبئ عن رفع حكم قد أثبته، فلا يجوز قبوله، أو يكون فيه كتمان للحكم، قد أثبته، والكذب، والكتمان، محظوران، لا يجوز، العدول إلى لفظ أظهر من لفظه عليه السلام، ولا أخفى، فإنه يمتنع أن تتعلق المصلحة باللفظ الذي يكون ذكره النبي عليه السلام ظاهراً كان، أو خفياً، وسد اللفظ مسد لفظ النبي عليه السلام إلى غيره أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده، وإن لم يشتبه الحال فيه نحو جلس، وقعد جاز. ذكر هذا التفصيل أبو الحسين البصري، وذكر أنه مذهب الحسن البصري، وأبي حنيفة، والشافعي، قال رضي الله عنه: وإنما قلنا: بأن هذا القسم الأخير تجوز روايته بالمعنى، لأنه إن وجب نقل الحديث لأجل اللفظ دفعه

وحكى أبو عبد الله الجرجاني عن الحنفية أنه إن كان للخبر معنى واحد جاز نقله بالمعنى، وإن كان له معنيان، وجب نقله بلفظه.

(١) أبو عبد الله الجرجاني (ت:٢٩٧هـ/ ٩٠٩م) أبو عبد الله الجرجاني: هو محمد بن يحيى الجرجاني من مشاهير أصحاب أبي حنيفة. له كتاب ترجيح مذهب أبي حنيفة. توفي سنة مائتين وسبعة وتسعين هجرية.

الإجماع، وإن وجب لأجل اللفظ والمعنى وجب تلاوة اللفظ، ولا دليل يدل على ذلك. قال إمامنا المنصور بالله عليه السلام: وقوله رحمه الله عن المصلحة لا يمتنع تعلقها بالظاهر، والغامض لا يلزم، لأنا نقول لو علم الله تعالى ذلك لتعبدنا بتلاوة لفظ الخبر كالقرآن، ولفظ الأذان والتشهد. وكلامه عليه السلام ظاهر في ذلك، فأما رواية أبي الحسين، وما فصله عن أبي حنيفة والشافعي فبعيد والحكي خلاف ذلك.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في طريق رواية[1] الحديث

الكلام في طريق رواية الحديث، فقد ذكر رضي الله عنه، أن للراوي أحوالاً منها: أن يعلم انه قرأه على شيخه، أو حدثه به شيخه، ويذكر ألفاظ قراءته، ووقت ذلك، ولا شبهة في جواز روايته.

فقد ذكر رضي الله عنه، أن للراوي أحوالاً منها: أن يعلم أنه قرأه على شيخه، أو حدثه به شيخه، ويذكر ألفاظ قراءته، ووقت ذلك، ولا شبهة في جواز روايته، وكذلك إذا علم أنه قرأ ما في الكتب، أو حدثه به الراوي، وإن لم يذكر ألفاظ القراءة، ولا وقت القراءة، إلا أنه علم في الحال، بأنه قرأ جميع ما في الكتاب، أو سمعه ممن حدثه، ومنها: أن يعلم

(١) الرواية هي، أن يسمع السامع الناقل الفقه بحدث بحديث من كتابه، أو من حفظه، أو بأحاديث، فجائز بحديث من كتابه، أو من حفظه، أو بأحاديث، فجائز أن يقول: حدثنا، وحدثني، وأخبرنا، وأخبرني، وقال لي، وقال لنا. وسمعت وسمعنا، وعن فلان، كل ذلك سواء، وكل ذلك معنى واحد، أو يقرأ الراوي على الناقل حديثاً أو أحاديث، فيقر المروي عليه بها، ويقول نعم: هذه روايتي، أو يسمعها تقرأ عليه، ويقربها المروي عنه، أو يناول المروي عنه، الراوي كتاباً فيه حديث أو أحاديث، أو ديوانا من شعره عظم أو صغر. ر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام: ٢: ١٤٦، ٣. رفيق العجم: موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١: ٧٤٢.

أنه ما سمع ما في الكتاب، أو يظن ذلك أو يجوز سماعه ونفيه على سواء. وفي ذلك كله لا يجوز له أن يحدث به، ولا يؤخذ بروايته، ومنها أن لا يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته له، ولكنه يغلب على ظنه سماعه له، وقراءته لما يراه من خطه، فهذا هو الذي ينبغي أن يصرف الخلاف إليه، فعند أبي حنيفة، أنه لا يجوز له أن يرويه ولا يجوز أن يقول حدثني فلان، وهو لا يعلم أنه حدثه إذ كان ذلك حكماً عليه، بأنه قد حدثه به. كما لا يجوز مثله في الشهادات، وهو اختيار الإمام أبي طالب عليه السلام، وعند أبي يوسف، ومحمد والشافعي، تجوز له الرواية، ويجب العمل عليها لأن الصحابة كانت تعمل على كتب الرسول ﷺ نحو عملهم على كتاب النبي عليه السلام إلى عمرو بن حزم، من غير أن يرويه لهم راوٍ، بل عملوا عليه لأجل الخط، وأنه منسوب إلى رسول الله ﷺ، فإن ثبت أنها عملت عليه من غير رواية، جاز أن يروي الإنسان من كتابه، إذا غلب على ظنه سماعه، ويكون إخباراً عن ظنه ويجوز العمل عليه.

ومنها أن لا يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته له، ولكنه يغلب على ظنه سماعه له، وقراءته لما يراه من خطه، فهذا هو الذي ينبغي أن يصرف الخلاف إليه، فعند أبي حنيفة، أنه لا يجوز له أن يرويه ولا يجوز أن يقول حدثني فلان.

ولقائل أن يقول: إن كُتّاب النبي ﷺ كانوا مضبوطين، معدودين كأمير المؤمنين عليه السلام، وعثمان بن عفان وغيرهما، ويبعد أن لا يتحقق الكاتب منهم، ما زبره يوم أملى عليه الصلاة والسلام، فإذا قال هذا خطي أملاه عليّ عليه السلام، كان رواية كافية، والأظهر عندنا جواز العمل دون الرواية، لأنها خبر. وهو مشبه بالاعتقاد، فلم يجز على الظن بخلاف العمل الذي مبناه الظن والله الهادي.

أما الموضع الثالث: وهو الكلام في الرواية بحسب سماع الراوي[1]

الكـلام في الروايـة بحسب سماع الراوي.

فقد ذكر رحمه الله في الكتاب أنه إذا قال الراوي حدثني فلان، وأخبرني فلان، أو سمعت فلاناً، فقد حدث بذلك من سمعه، فلمن سمعه أن يقول حدثني، وأخبرني، وسمعت منه، وإذا قرئت على الإنسان

---

(١) جاء في كتاب توضيح المشكلات:

١- أن لقاء الراوي لمن روى عنه، واجتماعهما ولو لمرة واحدة، وهو شرط البخاري وشيخه، ومنهم من خالف واكتفى بإمكان اللقاء والمعاصرة، كالإمام مسلم، وادعى الإجماع فيه، ومثاله: أخرج البخاري في الصحيح ... قال سمعت رسول الله صلى الله عليه قرأ في المغرب [بالطور] قال النووي: وكثر في هذه الأعصار استعمال عن في الإجازة فإذا قال أحدهم قرأت على فلان عن، فمراده رواه عنه بالإجازة.

٢- وإن قرأ الشيخ المحدث الحديث من حفظه أو كتابه وغيره، أي التلميذ طالب العلم يسمعه كان أفضل، أي ولو من وراء حجاب، حيث عرف صوته ليروي عنه، وهذه هي الغاية في التحمل فإنه يجوز للراوي وهو التلميذ أن يقول حدثني أو أخبرني. وإن عجز المحدث عن القراءة وقرأ هو، أي التلميذ من كتاب أو حفظ الشيخ، وهو يسمعه وإن لم يحفظ ما قرأ عليه، فيجوز للتلميذ الرواية عنه، فيقول: اخبرني، او حدثني قراءة عليه. ومنهم من قال: ولا يقول حدثني، لأنه لم يحدثه. ومنهم من أجاز: حدثني. وهذه طريقة العرض على الشيخ وهي والسماع سواء.

٣- وإن أجاز الشيخ من غير قراءة فيقول الراوي اجازني أو أخبرني إجازة. والإجازة: الإذن بالرواية، وهي أن يأذن الشيخ للتلميذ بالرواية عنه. كأن يقول له أجزت لك أن تروي عني الحديث كذا ... فيقول الراوي أجازني، أو اخبرني إجازة. ولها صور اداء اخرى كأن يقول حدثني فلان إجازة مناولة.

٤- أما الوجادة فهي أن يجد الطالب كتاباً، أو حديثاً بخط معروف لصاحبه، فيقول وجدت بخط فلان كذا وكذا، أو قرات بخط فلان كذا . والمروي بالوجادة يُعَد منقطعاً لشائبة الاتصال. ر: المحلي: على شرح الورقات: ص:٣٤٠-٣٤٢.

الأحاديث، ثم قال عند الفراغ من القراءة الأمر كما قرئ علي، أو قال: قد سمعت ما قرئ عليَّ، فإنه يكون بهذا القول محدثاً، في الجملة فلمن سمع القراءة عليه، وسمع الشيخ يقول ذلك أن يقول حدثني وأخبرني، أو سمعت من فلان وقال بعضهم ليس له ذلك بل يقول قرأت على فلان ما قريته فهذا لا وجه له، ألا ترى أنه لا فرق في جواز الشهادة على البيع، بين أن ينطق البائع، عند الشاهد بلفظ البيع، وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول: الأمر كما قرئ عليَّ، أو قد سمعت ما قرئ عليَّ. فأما إذا قرئ على الشيخ فلم ينكر، ولم يقل الأمر كما قرئ عليّ، وقد سمعت ما قرئ عليّ، فللسامعين أن يعملوا على تلك الأحاديث؛ لأن تركه النكير لا يدل على سماع الأحاديث.

فأما إذا قرئ على الشيخ فلم ينكر، ولم يقل الأمر كما قرئ عليّ.

وليس لمن سمع أن يقول: أخبرني، أو حدثني، أو سمعت: لأن الشيخ لم يلفظ بشيء سمعه منه.

وليس لمن سمع أن يقول: أخبرني، أو حدثني، أو سمعت: لأن الشيخ لم يلفظ بشيء سمعه منه، ولا فعل التحدث، والأخبار، فإن قيل إمساكه عن النكير يدل على إباحته أن تحدث عنه، قيل لو أباح لهم أن يتحدثوا عنه لم يجز، لأن الكذب لا يصير مباحاً بإباحته، وله أن يقول: قرأت على فلان أو قرئ عليه، وأنا أسمع. فأما المناولة، فهو أن يشير الإنسان إلى كتاب يعرف ما فيه من الأحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثاً بأنه سمعه. ويجوز لذلك الغير أن يروي عنه فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثاً بأنه سمعه.ويجوز لذلك الغير أن يروي عنه فيقول أخبرني فلان أو حدثني فلان، وسواء قال أروه عني، أو لم يقل ذلك.

فأمّا إذ قال حدث عني بما في هذا الجزء، ولم يقل سمعته فإنه لا يكون محدثاً له، وإنما أجاز له التحدث به عنه. فليس له أن يحدث به عنه، لأنه يكون بالتحدث عنه كاذباً. وإذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور، لم يجز أن يشير إلى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب، فيقول قد سمعته: لأن النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف إلا بأن يعلم أن النسختين سيان.

فأمّا إذ قال حدث عني بما في هذا الجزء، ولم يقل سمعته فإنه لا يكون محدثاً له، وإنما أجاز له التحدث به عنه.

وأما الكتابة، فهو أن يكتب الشيخ إلى غيره، أنه سمع الكتاب الفلاني، أو النسخة الفلانية، فإن اضطر المكتوب إليه أنه خطه جاز أن يروي عنه، وإن لم يضطر إلى ذلك، لكنه ظنه، جاز أن يروي بحسب ظنه، وهذا منه رضي الله عنه كالصدام، فيما كان ضجع فيه في الموضع الأول عدنا إلى ما كنا بصدده.

وأما الكتابة، فهو أن يكتب الشيخ إلى غيره، أنه سمع الكتاب الفلاني، أو النسخة الفلانية.

قال رضي الله عنه: فأما الإجازة فهو أن يقول الإنسان لغيره: أجزت لك أن تروي عني ما صح لك من أحاديثي. وأصحاب الحديث يجيزون ذلك. ويسوغون لمن أخبر له، أن يقول: أخبرني فلان ولا يجيزون له أن يقول حدثني فلان: قالوا: لأن قوله قد أجزت لك أن تروي عني ما صح من أحاديثي يجري في العادة مجرى قوله ما صح عني، من أحاديثي، قد سمعته فاروه عني. واعلم أن ظاهر الإجازة هو إباحة الشيخ التحدث عنه، والإخبار عنه، من غير أن يخبره أو يحدثه. وهذا إباحة الكذب، وليس له ذلك فإن ثبت أن قوله قد أجزت لك أن تروي عني إقراره من جهة العادة أنه سمع ما صح عنه فحكمه حكم المناولة.

فأما الإجازة فهو أن يقول الإنسان لغيره: أجزت لك أن تروي عني ما صح لك من أحاديثي. وأصحاب الحديث يجيزون ذلك.

أما الموضع الرابع: وهو الكلام في معنى اسم الصحابي[1] وما ينبني عليه من مسائل هذا الباب.

فقد ذكر في الكتاب أنه متى قيل: فلان صحابي، أفاد من طالت مجالسته للنبي ﷺ على جهة الإتباع له، دون من لقيه مرةً، واحدةً، أو مرتين، وعند بعضهم كل من لقيه، واستدل لصحة القول الأول، بأنه لا يسبق إلى الإفهام من قولنا، صحابي، إلا ما ذكرناه.

فصل: أما اسم الصحابي فهو يتضمن ثلاثة فصول: أحدها: الكلام في فائدة الاسم، وثانيها: الكلام في الطريق إلى ثبوت معناه، وثالثها: الكلام في فوائد قول الصحابي باعتبار كونه صحابياً.

أما الفصل الأول: فقد ذكر في الكتاب أنه متى قيل: فلان صحابي، أفاد من طالت مجالسته للنبي ﷺ على جهة الإتباع له، دون من لقيه مرةً، واحدةً، أو مرتين، وعند بعضهم كل من لقيه، واستدل لصحة القول الأول، بأنه لا يسبق إلى الإفهام من قولنا، صحابي، إلا ما ذكرناه، فوجب حمله عليه، دون ما سوه، ولهذا لا يسمى من زاره من الوافدين عليه، ولم يطل المكث معه، بأنه من الصحابه، وإنما اشترطنا أن يمكث معه لإتباعه، لأن من أطال مجالسة العالم لم يوصف بأنه من أصحاب جماعه.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في الطريق إلى ثبوت معناه، فالطريق[2] إلى كونه صحابياً وجهان: أحدهما: يقتضي العلم وهو تواتر

---

(١) الصحابي: من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم مؤمناً به، ومات على الإسلام، فمناط ثبوت الصحبة عند المحدثين مجرد اللقاء المصحوب بالإيمان والثبات عليه، فلا تشترط في الصحبة الرواية عن الرسول ﷺ، ولا الغزو معه ولا الإقامة مدة معينة. ر: البرديسي: أصول الفقه: ٩,٣٤٧. رفيق العجم: موسوعة أصول الفقه عند المسلمين: ١:٨٣٧.

(٢) الطريق إلى إثبات الصحابي صحاباً: اعلم أن الصحابي هو من قدمنا ذكره في المسألة الأولى، والطريق إلى إثباته صحابياً وجهان: أحدهما: يوجب العلم لا محالة وهي الأخبار المتواترة. =

الخبر بالصحبة كالعشرة، والآخر: يقتضي الظن وهو إخبار الثقة، بذلك. أما هو وإما غيره، وقد منع بعضهم من قبول خبره بأنه صحابي؛ والوجه في ذلك أن عدالته هي مستند القبول فسواء أخبر بما يخصُّه أو بما يتعداه.

الكلام في فوائد قول الصحابي باعتبار الصحبة، فوجوه منها: العرف بين ما يكون مرفوعاً، أو موقوفاً، وأقل ما في ذلك غالب الظن، ومنها: فعل الصحابي، الذي يقوى معه الظن لصدق الرواية.

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في فوائد قول الصحابي باعتبار الصحبة، فوجوه منها: العرف بين ما يكون مرفوعاً، أو موقوفاً، وأقل ما في ذلك غالب الظن، ومنها: فعل الصحابي، الذي يقوى معه الظن لصدق الرواية، ومنها: اختلاف أهل العلم في أن الصحابي، إذا عمل بخلاف ما روى أو عمل على أحد المحتملين. ومنها: معرفة التاريخ. ومنها: أن ذلك مما يصح أن يتميز به عصر الصحابي عن عصر التابعين.

ومنها: أن الصحابي يخالف حكمه حكم غيره إذا قال أمرنا بكذا، أو من السنة كذا، أو يجوز ذلك وهي سبع خواص:

الخاصية الأولى: إذا قال الصحابي أمرنا[1] بكذا فعند الشافعي،

والثاني: يوجب غالب الظن في أغلب الأحوال، أما ما يوجب العلم فهي الأخبار المتواترة أن فلاناً من أصحاب النبي الذين صفتهم ما قدمنا كابن مسعود، وابن عباس، وغيرهما. وأما ما يوجب غالب الظن في أغلب الأحوال: فهي كالأخبار التي تثبت من طريق الآحاد على الشرائط التي قدمنا ذكرها، بأن فلاناً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فأما من أخبر عن نفسه بأنه صحابي، فقد اختلف أهل العلم، فقال جماعة من أصحاب الحديث: لا يقبل، وعندنا أنه يقبل سواء رواه هو أو غيره. و: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص: ٢١٥.

(١) إذا قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، فقد اختلف أهل العلم في ذلك فحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن الشافعي والقاضي والشيخ أبي عبد الله ان ذلك يحمل أن الأمر هو النبي ﷺ، لأنه دليل في الظاهر يدل على أنه هو الآمر. وحكى الشيخ أبي الحسن وجماعة من الحنفية المنع في =

وأبي عبد الله، والقاضي، يحمل على أن الآمر هو الرسول ﷺ وعند أبي الحسن وجماعة من الحنفية أنه لا يحمل على ذلك لأنه ليس بالظاهر، بل يجوز أن يكون الآمر غيره ﷺ، وحمل على ذلك، قول الراوي: «أمر (بلال) أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة»، والدليل على ذلك القول الأول، أن من التزم طاعة رئيس، فإنه إذا قال أمرنا بكذا، وكذا فإنه يفهم منه من يلتزم بطاعته، ويؤثر أمره، ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان، إذا قال في دار السلطان منه أن السلطان الذي يلتزم طاعته هو الذي أمره.

وبعد فغرض الصحابي أن يُعلمنا شرعاً ويفيدنا حكماً، فيجب حمل ذلك على من يصدر الشرع عنه دون الأئمة والولاة؛ ولأن الصحابة كانوا يوردون ذلك احتجاجاً من بعضهم على بعض في إثبات الأحكام الشرعية فلو حمل على من دونه عليه السلام لكانوا قد أجمعوا على الخطأ، واعلم أن الأولى، أن يفصل في ذلك فإن كان الصحابي من الأكابر كالعشرة، ومن يدنو منهم، فذلك كما ذكر رحمه الله، وإن كان ممن ينحط من مرتبتهم كثيراً، فقد يجوز أن يسند ذلك إلى من يقتدى به هو

وبعد نغرض الصحابي أن يُعلمنا شرعاً ويفيدنا حكماً، فيجب حمل ذلك على من يصدر الشرع عنه دون الأئمة والولاة؛ ولأن الصحابة كانوا يوردون ذلك احتجاجاً من بعضهم على بعض في إثبات الأحكام الشرعية.

ذلك، قالوا: ويجوز أن يكون الآمر الناهي غير النبي ﷺ لأنه لا دليل يدل على أنه هو الآمر. جار بين أهل الأمصار بأن الإنسان إذا قال: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، أن الآمر والناهي هو الكبير المفزوع إليه دون غيره ممن لا تأثير لأمره، لأن أمر غيره ونهيه لا تأثير له فلا وجه لكاتبه فإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون الآمر الناهي هو النبي ﷺ ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ٢١٥, ٢١٦.

من أكابر الصحابة، ولاسيما وغير ممتنع أن يرى وجوب ذلك وإن كان خطأ كما قد ذهب إليه بعض أهل العلم أعني كون ما يقوله الأربعة أو بعضهم حجة.

إذا قال الصحابي، أوجب علينا كذا، أو حظر علينا كذا، أو أبيح كذا، فإنه يفهم منه أن الموجب، والمبيح والحاضر، رسول الله ﷺ، لأن هذه الأحكام، لا تصدر إلا عنه عليه السلام.

الخاصية الثانية: إذا قال الصحابي، أوجب[1] علينا كذا، أو حظر علينا كذا، أو أبيح كذا، فإنه يفهم منه أن الموجب، والمبيح والحاضر، رسول الله ﷺ، لأن هذه الأحكام، لا تصدر إلا عنه عليه السلام وشرط المنصور بالله عليه السلام أن لا يكون للاجتهاد في ذلك مسرح، ومجال لتجويز، أن يرى الوجوب بما يحتمله، وخلافه بطريق الاجتهاد.

الخاصية الثالثة: إذا قال الصحابي أمر رسول الله[2] ﷺ بكذا ففيه ثلاثة أقوال. منهم من قال يحمل على السماع وبه قال القاضي: ومنهم: من حمله على أنه ومنهم من حمل على السمع[3] معه أو ممن مع حقه

---

(١) إذا قال الصحابي: أوجب علينا كذا أو حظر علينا كذا فهذا لا يفيد إلا إيجاب النبي صلى الله عليه وحظره، وإباحته، لأن هذه الأحكام لا تستفاد من بشر سواه هذا إذا كان ما قال مما لا يختلف في وجوبه، ولا حظره ولا إباحته، فإن كان مختلفاً فيه لم يحمل على ذلك لتجويز أن يكون قال ذلك لاجتهاد نفسه، أو اجتهاد غيره إن لم يكن من أهل الاجتهاد. ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص: ٢١٦.

(٢) أما إذا قال الصحابي أمر النبي ﷺ بكذا وكذا فقد اختلف أهل العلم في ذلك فمنهم من قال يحمل على أنه سمع ذلك من النبي ﷺ، وهو قول القاضي، ومنهم من حمله على السماع منه أو ممن سمع منه. ومنهم من حمله على أنه سمع ذلك من النبي ﷺ، أو ثبت عنده بدليل. وكان شيخنا رحمه الله تعالى يحمل ذلك على أنه سمعه من النبي ﷺ أو ثبت عنده بفعل متواتر. ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص: ٢١٧.

(٣) في (أ): ومنهم من حمله على السماع منه. وفي (ب): على أنه سمع ذلك من النبي.

ومنهم من حمله على السمع منه أو ممن سمع منه، ومنهم من حمله على أنه سمع ذلك من النبي عليه السلام أو ثبت ذلك عنده بدليل، وقال رضي الله عنه: يحمل على أنه سمعه منه أو ثبت له بنقل متواتر؛ لأن ظاهر قوله أمر، يقتضي القطع، ولا يتم إلا بما قلناه، وعند المنصور بالله عليه السلام، أنه يجوز أن يكون قال ذلك لسماعه له عن النبي ﷺ ولرواية من يثق به. وهذا أجري على الأصول كما ترى والله الهادي.

إذا قال الصحابي عن رسول الله ﷺ لخبر معين، فقد قال القاضي: يحمل على السماع.

الخاصية الرابعة: إذا قال الصحابي عن رسول الله[1] ﷺ لخبر معين، فقد قال القاضي: يحمل على السماع. وقال السيد الإمام أبو طالب عليه السلام: يحتمل الإرسال. واختاره المنصور بالله عليه السلام، وصححه شيخنا رضي الله عنه، في الكتاب، واستدل عليه بأنه يحتمل السماع والإرسال معاً، ولذلك لو فسر قوله هذا بأني سمعته أنا لجاز، أو قال رواه فلان عنه لجاز.

الخاصية الخامسة: إذا قال الصحابي إن من السنة كذا[2]، حمل على

---

(١) اختلفوا في قول الصحابي عن رسول الله ﷺ فروى شيخنا رحمه الله تعالى عن القاضي أنه يحمل على السماع. قال: وقال السيد أبو طالب عليه السلام: يحمل على الإرسال؛ ولأن شيخنا رحمه الله تعالى يعتمده. وعندنا يجوز حمله على جواز وقوعه عن السماع والإرسال. ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص: ٢١٨.

(٢) إذا قال الصحابي إن من السنة كذا، حمل على سنة النبي ﷺ عندنا. وذهب أبو الحسن إلى أنه لا يجوز حمله على ذلك حتى يتبين، لأنهم يطلقون في ذلك سنة الخلفاء، والدليل على صحة ما ذهبنا إليه: أن لفظ السنة إذا أطلق أفاد سنة النبي صلى الله عليه وآله فذلك ظاهرة، وذهب أبو الحسن إلى أنه لا يجوز حمله على سواه، ومثال المسألة ما روي عن ابن عباس رحمه الله من قوله: (إن من السنة أن لا يصلي بتيمم واحد إلا فريضة واحدة). ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ٢١٩.

إذا قال الصحابي إن من السنة كذا، حمل على سنة الرسول ﷺ وقال أبو الحسن، لا يحمل حتى يتبين لأنهم يطلقون ذلك في سنة الخلفاء.

سنة الرسول ﷺ وقال أبو الحسن، لا يحمل حتى يتبين لأنهم يطلقون ذلك في سنة الخلفاء، وذلك نحو ما روي عن ابن عباس أنه قال والذي يدل على ما قلناه أن نسبة ذلك إلى غير الرسول ﷺ يقتضي إجماع الصحابة على الخطأ، لأنهم كانوا يوردون ذلك على وجه الاحتجاج. ولأن المفهوم من إطلاق لفظ السنة سنة النبي ﷺ كما أن المفهوم من إطلاق لفظ الطاعة، والتقوى والمعصية، طاعة الله تعالى وتقواه ومعصيته، والأقرب عندنا الاعتبار الذي اعتمدناه في الخاصية الأولى والله الهادي.

إذا قال الصحابي كنا نفعل كذا، فالظاهر منه أنه قصد أن يعلمنا بهذا الكلام حكماً ويفيدنا شرعاً، ولا يكون كذلك، إلا وقد كانوا يفعلون على عهد النبي ﷺ على وجه يظهر له فلا ينكره.

الخاصية السادسة: إذا قال الصحابي كنا نفعل[1] كذا، فالظاهر منه أنه قصد أن يعلمنا بهذا الكلام حكماً ويفيدنا شرعاً، ولا يكون كذلك، إلا وقد كانوا يفعلون على عهد النبي ﷺ على وجه يظهر له فلا ينكره، ولهذا كان الظاهر من قول الراوي، كانوا يفعلون كذا وكذا، أن جماعةً الأمة كانوا يفعلون ذلك، أو يفعل البعض، فلا ينكر البعض، أو على عهده عليه السلام فلا ينكره كقول عائشة: (كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه) قال المنصور بالله عليه السلام: إن هذا كما يحتمل زمان النبي عليه السلام يحتمل زمان الجماعة بعده. فإذاً لا فرق بين كنا نفعل،

(١)إذا قال الصحابي: كنا نفعل كذا، فقد قال شيخنا رحمه الله تعالى عن ذلك يحمل على فعلهم من عصر النبي ﷺ: قال رحمه الله تعالى: لأنَّ الصحابي لا يقول كذلك إلا وهو يريد إفادتنا حكماً وتعليماً شرعاً، وهذا هو المعلوم من ظاهر هذا اللفظ فلا يجوز حمله على خلافه، ومثال المسألة ما روي عن عائشة أنها قالت: كانوا لا يقطعون اليد على الشيء التافه، فإن هذا كما يحتمل زمان النبي ﷺ، يحتمل فعل الجماعة بعده. عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص: ٢٢٠.

وكانوا يفعلون، والاحتمال ظاهر في الوجهين فلا وجه لقصره على أحدهما.

الخاصية السابعة: ذكر الصحابي مذهباً[1] لا يعرف إلا بالتوقيف، كالمقدرات، والحدود، والإبدال، فذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة، إلى أنه يحمل على التوقيف، وذكر أبو الحسن منهم أنه إن كان من أهل الاجتهاد لا يحمل على التوقيف كحديث (عطاء) في الحيض يوم وليلة، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد حمل على التوقيف كحديث (أنس) ست أو سبع في الحيض. وقال الإمام أبو طالب عليه السلام، والقاضي: إن كان لما قاله وجه في الاجتهاد صحيح، أو فاسد، لم يحمل على التوقيف، وإلا حمل عليه. وهو قول أبي الحسين البصري: وهو اختياره رضي الله عنه، وفصَّل فقال: اعلم أن الراوي للمذهب لا يخلو إما أن يكون من أهل الاجتهاد، أو لا، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يخلو المذهب الذي ذكره إما أن يكون للاجتهاد فيه مسرح، أو لا يكون للاجتهاد فيه

الخاصية السابعة: ذكر الصحابي مذهباً لا يعرف إلا بالتوقيف، كالمقدرات، والحدود، والإبدال، فذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة، إلى أنه يحمل على التوقيف.

(١) اختلف أهل العلم في الصحابي إذا ذكر حكماً لا يعرف إلا بالتوقيف كالمقدرات، والحدود، والأبدال، فحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن أصحاب أبي حنيفة أنه يقبل، وأنه يحمل على التوقيف. وحكى أبو الحسين أنه إن كان من أهل الاجتهاد لا يحمل على التوقيف، وحكى قاضي القضاة، والإمام أبو طالب عليه السلام أنه إن كان لما قاله وجه من وجوه الاجتهاد صحيح أو فاسد لم يحمل على التوقيف وإلا حمل عليه. فهذا قول أبي الحسين، واعتمده شيخنا، وهو الذي نختاره، وروى عن الشيخ أبي الحسن أنه إن كان من أهل الاجتهاد (كعطاء) في قوله: «إن أقل الحيض يوم وليلة» لم يحمل قوله على التوقيف، وإن لم يكن من أهل الاجتها (كأنس) وقوله في الحيض (ثلاث، أربع، خمس، ست، سبع، ثمان، تسع، عشر، فجعل أقله ثلاثاً وأكثره عشراً، ولم يكن من أهل الاجتهاد، يوجب عنده أن يكون قوله ذلك توقيفاً، ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار. ص: ٢٢٠.

مسرح، فإن كان للاجتهاد فيه مسرح لم يجب حمله على التوقيف لأنه يجوز أن يكون أفتاه بذلك بعض أهل الاجتهاد من الصحابة، وإن لم يكن للاجتهاد فيه مسرح، وجب حمله على التوقيف، منه ﷺ لأنا لو لم نحمله على ذلك لكان شبهياً وتخميناً، منه، أو ممن أفتاه، وذلك سوء ظن بالصحابة، وإن كان من أهل الاجتهاد، فلا يخلو المذهب الذي ذكره إما إن يكون للاجتهاد فيه مسرح، أو لا يكون، وإن لم يكن للاجتهاد فيه مسرح وجب حمله على التوقيف لمثل ما ذكرناه.

الكلام في تعارض الأخبار وترجيح بعضها على بعض أما التعارض فقد ذكر في الكتاب أن الخبرين المتعارضين إما أن يكونا معلومين.

الفصل الرابع: وهو الكلام في تعارض الأخبار وترجيح بعضها على بعض.

فصل: أما التعارض فقد ذكر في الكتاب أن الخبرين المتعارضين إما أن يكونا معلومين، أو غير معلومين، أحدهما معلوم، والآخر غير معلوم، فإن كانا معلومين، فإما أن يكونا خاصين، أو عامين، أو أحدهما خاص والآخر عام، فإن كانا عامين، فإما أن يكونا عامين من كل وجه، أو أحدهما عام من وجه، خاص من وجه. فإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً، قضي بالخاص على العام. وإن كانا خاصين على الإطلاق، أو عامين على الإطلاق، وعرف التاريخ بينهما قضى بنسخ المتأخر منهما لما قبله، وإن لم يعرف التاريخ فإن أمكن التخيير بينهما فُعل ذلك، وإن لم يمكن التخيير بينهما، أو أمكن لكن الأمة منعت منه حكماً بأن التعبد فيهما، بالنسخ عند من عرف التاريخ، وأن التعبد علينا، هو

الرجوع إلى مقتضى العقل لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر، ولا يجوز ترجيح أحدهما على الآخر بما يرجع إلى إسناده لأن الترجيح بذلك يقتضي قوة الظن، وأحدهما ليس بمظنون، ويجوز أن يكون التعبد علينا بأحدهما يقوى بما يرجع إلى وصف الحكم كالحظر، والوجوب، لأن ذلك ليس يقتضي قوة الظن لثبوت الخبر، وإنما يقتضي التعبد والتعبد عند التعارض، قد يدخل الظن في شرائطه. فإن كان كل واحد منهما خاصاً من وجه، عاماً من وجه، فليس تخصيص أحدهما مخصصاً للآخر بما يرجع إلى الحكم من كونه محظوراً، أو غير ذلك. ومثال ذلك قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ﴾[النساء:٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ، إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾[المؤمنون:٥]، وإن كان أحد الخبرين معلوماً وكان أحدهما خاصاً، فإنه يقع التخصيص به معلوماً كان الخاص أو مظنوناً، هذا في باب الأعمال دون ما يتعلق بالاعتقادات وإن لم يكن أحدهما خاصاً حكم بالمعلوم لأنه لا يجوز اطراحه إلى المظنون، وإن كانا مظنونين قضى بالخاص منهما إن كان فيهما خاص، وإن لم يكن رجح أحدهما على الآخر، وعمل على الأرجح.

ولا يجوز ترجيح أحدهما على الآخر بما يرجع إلى إسناده لأن الترجيح بذلك يقتضي قوة الظن، وأحدهما ليس بمظنون.

فصل في الترجيح: قال رضي الله عنه: اعلم أن الخبرين إذا تعارضا[1] وكانا مظنونين، ولم يمكن حمل أحدهما على الآخر، ولا عرف

(١) إذا تعارض الخبران لم تخل الحال من ثلاثة أوجه إما أن يكونا معلومين معاً، أو مظنونين معاً، أو أحدهما معلوم والآخر مظنون. فإن كانا معلومين فلا يخلو: إما أن يعلم التاريخ أو لا يعلم، فإن علم التاريخ بينهما عمل بالمتأخر منهما إن تنافيا على الحد الذي يوجب =

التاريخ، وجب الرجوع إلى الترجيح بالاتفاق. ووجهه أنهما متى كانا أمارتين، مؤديتين إلى الظن، والعمل بالظن الأقوى أولى، وجب الرجوع إلى تقوية الظن، بوجوه الترجيح. ووجوه الترجيح ضربان، أحدهما؛ متفق على الترجيح به، والآخر مختلف فيه فالأول نحو أن يكون أحدهما أشد ورعاً وتحفظاً في الرواية، وأكثر ضبطاً وحفظاً، لما سمعه، وأعلم بحال ما يرويه، وأفقه متى كانت الرواية بالمعنى، وإنما وجب الترجيح بذلك، لأنه متى كان شديد الورع، والتحفظ في الرواية كان الكذب، والتساهل مع ذلك، أبعد فالظن لصدق الرواية أقوى، وكذلك متى كان أضبط وأفقه، متى روى بالمعنى، فأما رواية اللفظ فالفقيه وغيره سواء، ونحو أن يكون أحد الخبرين مطابقاً لقياس الأصول دون الآخر، أو تعضده بعض الظواهر إلى غير ذلك. وأما المختلف فيه فضربان: أحدهما: يرجع إلى سند الخبر. والآخر: يرجع إلى متنه، وجملة القول أنها عشرة أنماط:

ووجوه الترجيح ضربان، أحدهما؛ متفق على الترجيح به، والآخر مختلف فيه فالأول نحو أن يكون أحدهما أشد ورعاً وتحفظاً في الرواية، وأكثر ضبطاً وحفظاً، لما سمعه، وأعلم بحال ما يرويه، وأفقه متى كانت الرواية بالمعنى.

النمط الأول: اختلف أهل العلم في الترجيح بزيادة العدد في الرواة[1] فعند الأكثر أنه يرجح به، وإليه ذهب الشافعي، وأبو الحسن

اختلف أهل العلم في الترجيح بزيادة العدد في الرواة فعند الأكثر أنه يرجح به.

وقوع النسخ، وإن علم تأريخ أحدهما دون الآخر كان المعلوم التأريخ أولى أن يعمل به، وإن كانا مظنونين معاً، كان الواجب فيهما الرجوع إلى الترجيح ... وإن كان أحدهما مظنوناً والآخر معلوماً وجب العمل على المعلوم: مثل: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ، إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ﴾، ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ . ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص:٢٢٢.

(١) الأول: أن تكون رواة أحدهما أكثر من رواة الآخر، فما رواته أكثر يكون مرجحاً، خلافاً للكرخي، لأنه يكون أغلب على الظن من جهة أن احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر أبعد من احتمال وقوعه في العدد الأقل، ولأن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن: =

الكرخي، وعند بعضهم لا يرجح بـه، والـذي يـدل علـى الأول أن أحـد الخبرين إنما يتميز على صاحبه بقـوة ينفـرد بهـا، وكثـرة العـدد قـوة، لأن الرواة إذا بلغوا حداً من الكثرة، وقع العلم بخـبرهم، فكلمـا قـارب تلـك الكثرة، قوي الظن لصدقهم ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل. وكذلك الكذب، ولأن الصحابة كانوا يحتاطون بزيادة العدد كما فعل أبـو بكـر في حديث الجدة، وعمر في الاستئذان.

إذا عمل أكثر الصحابة بخبر، وعابوا على الأقل، فإنه يرجح بذلك، وهو قول أبي الحسن وابن أبان، وقال بعضهم: لا يرجح به.

النمط الثاني: إذا عمل أكثر الصحابة بخبر، وعابوا على الأقـل، فإنـه يرجح بذلك، وهو قول أبي الحسن، وابن أبان، وقال بعـضهم: لا يـرجح به، واختيار القاضي في (العمد) الأول، وفي الشرح الثـاني، وجـه القـول الأول: أنّ عمل الأكثر بالخبر يقوي الظـن لـصحته، ولا شـك أن العمـل على الظن الأقوى أولى، يوضحه، أن التابعين عملـوا علـى حـديث أبـي سعيد، وعبادة بن الصامت، في تحريم التفاضل، ولم يعملوا علـى حـديث ابن عباس، ولهذه العلة، ولأن عبيدة السلماني، قال لأمـير المـؤمنين عليـه السلام: (رأيـك في الجماعـة أحـب إلينـا مـن رأيـك وحـدك) ولم يظهـر نكير عليه.

ر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكـام: ٢٥١:٢. الثـاني: أن يكـون راوي أحـد الحـديثين مشهوراً بالعدالة والثقة بخلاف الآخـر، أو انـه أشـهر بـذلك فروايتـه مرجحـة، لأن سـكون النفس إليه أشد والظن بقوله أقوى. المصدر الأول ص ٢١٥. الثالث: أن يكون احد الراويين اعلم واضبط من الآخر، او اورع واتقى فروايته ارجـح لأنهـا اغلـب علـى الظـن. المـصدر السابق ص ٢٥١. أن يكون أحد الخبرين مسنداً، والآخر مرسلا، فالمسند أولى لتحقق المعرفـة بروايته، والجهالة برواية الآخر. ولهذا تقبل شهادة الفرع إذا عرف شاهد الأصل ولا تقبل إذا شهد مرسلاً .المصدر السابق: ص: ٢٥٢.

النمط الثالث: خبر الأعلم بغير ما يرويه لا يرجح به عند أكثر الفقهاء، وعند عيسى بن أبان، أنه يرجح به. والدليل على القول الأول، أن كونه أعلم بغير ما يرويه لا تعلق له بالرواية فلا يوجب ترجيحاً فيها.

النمط الثالث: خبر الأعلم بغير ما يرويه لا يرجح به عند أكثر الفقهاء، وعند عيسى بن أبان، أنه يرجح به.

النمط الرابع: إذا كان أحد الخبرين مسنداً والآخر مرسلاً، قال رضي الله عنه: هما سواء. وقال عيسى: المرسل أولى، وقال بعضهم: المسند أولى: واستدل في الكتاب لاستوائهما بأن كل واحد منهما مقبول، ولا مزية لأحد هما على الآخر، فلا يجوز الترجيح، والصحيح أن الحديثين، فيما بعد التابعين إلى زماننا متى ورد أو كان المسند معلوماً، ورجاله غير مغمورين، ولا ملتبسي العدالة، والضبط، فإن المسند أولى، بلا مزية، لأن المرسل حيث أرسل، لا بد له من سند، إذ لم يشاهد المُرْسِل، رسول الله، ولا سمع عنه لكن يتطرق إلى المرسل من السهو والذهول عن حال من يروي عنه ما لا يتطرق إلى المسند، الذي قد أبدى صحته فكان أولى، وحسن الظن بمن أرسل وإن كان يوجب قبول روايته، إلا أن الظن في المسْنَد صار أقوى لما ذكرناه فكان أرجح، لاسيما والعلماء مجمعون، على قبول المُسْنِد، وكثير دفع المرسل، والظن يقوى لأقل من هذه الوجوه.

إذا كان أحد الخبرين مسنداً والآخر مرسلاً، قال رضي الله عنه: هما سواء.

النمط الخامس: إذا كان أحد الراويين حراً عبداً[1]، وكان أحدهما

---

(١) الترجيح بالذكورة والحرية: فإن كان أحد الراويين حراً، والآخر عبداً، أو أحدهما ذكراً والآخر أنثى، فعندنا أنه لا ترجيح لخبر الحر على خبر العبد، ولا الذكر على الأنثى إذا وقع الاستواء في العدالة والضبط. وعند بعضهم يرجح خبر الحر على العبد وذكر محمد بن الحسن في كتاب (الاستحسان) أنه إذا أخبر حر وعبد، لا يرجح خبر الحر، وإن أخبر عبدان وحران، رجح خبر الحرين على العبدين لأنه يوجب القطع. عبد الله بن حمزة صفوة الاختيار: ٢٢٧.

ذكراً والآخر أنثى، وقال رضي الله عنه فلا يترجح خبر الحر على العبد، ولا الذكر على الأنثى، وقال بعضهم: يرجح خبر الحر. وقال محمد بن الحسن في كتاب (الاستحسان): لأنه يوجب قطع الحكم، وجه القول الأول: أن الحرية والذكورية، لا يعتبران في الأخبار، ولا يؤثران في قوة الظن، وكل ما هذا حاله، فلا يجوز الترجيح بهما، وعندنا، أن خبر الرجل أولى بالقبول، من خبر المرأة والوجه فيه ما يرجع إلى الضبط، ورصانة الذهن، وقد نبه الله تعالى على ذلك، حيث أقام شهادة امرأتين بشهادة رجل. ولا يقال: إن باب الشهادة غير الأخبار، لأن الله تعالى نبه على وجه المصلحة بالضبط فقال: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾[البقرة:٢٨٢]،ولا شك أن الضبط والعدالة مستند قبول الرواية.

إذا كان أحد الراويين حراً عبداً، وكان أحدهما ذكراً والآخر أنثى، وقال رضي الله عنه فلا يترجح خبر الحر على العبد.

النمط السادس: إذا ورد خبران في أحدهما اختلال في اللفظ، وفي المعنى والآخر سليم من ذلك فهو أولى بالقبول من الأول، لأن الظن أقوى لبعده عن الخطأ والسهو بخلاف الأول.

النمط السابع: إذا ورد خبران أحدهما يثبت حداً، والآخر يدرؤه[1]، ففيه ثلاثة أقاويل: قال عيسى: الذي يدرأ أولى، وقال القاضي فيما حكى عنه الحاكم: المثبت أولى، وإليه قال المنصور بالله رضي الله عنه، ومنهم

إذا ورد خبران أحدهما يثبت حداً، والآخر يدرؤه، ففيه ثلاثة أقاويل: قال عيسى: الذي يدرأ أولى.

(١) إذا ورد خبران أحدهما يثبت حداً والآخر يدرؤه فحكى شيخنا رحمه الله تعالى اختلاف الناس على ثلاثة أقوال: فمنهم من قال: الذي يدرؤ الحد أولى وهو عيسى بن أبان؛ ومنهم من قال: المثبت أولى، هو رواية الحاكم، والقاضي. ومنهم من قال: هما سواء. وحكاه الشيخ أبو الحسين عن القاضي، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يرجح ما ذهب إليه عيسى بن أبان. واختيارنا رواية الحاكم عن القاضي؛ وهو أن المثبت أولى: ر: عبد الله بن حمزة: المصدر السابق ص: ٢٢٧٠.

من قال هما سواءً، وحكاه أبو الحسين، عن القاضي، وقال السيد أبو طالب عليه السلام: إن المسقط إذا كان منفياً، فالمثبت أولى وإن أفاد حكماً يتعلق بالشرع فلا يترجح، وأكثر ما في الباب أنهما سواءً، وجه الأول، أن الحد يسقط بالشبهة ، وتتعارض البينتين، فوجب إسقاطه بتعارض الخبرين، ويكون ذلك كالشبهة، وقد اعترض ذلك بأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبهة، فأما إثباته في الجملة فمفارق لإثباته وإسقاطه بالشبهات في الأعيان والأشخاص. قال رضي الله عنه: ويمكن أن يجاب عنه بأن تعارض البينتين في الحدود، إذا كان شبهة في إسقاطه عن الأعيان مع ثبوته في أصل الشريعة فبأن يجب إسقاطه في الجملة إذا تعارض فيه خبران. ولم تتقدم له حالة ثبوت أولى.

إذا اقتضى أحد الخبرين إثبات عتاق، والآخر نفيه، فهم سواء، عند القاضي، والحاكم، وجماعة من العلماء، وقال أبو الحسن: المثبت للعتق أولى، وهو قول جماعة من الحنفية.

واعترض ذلك إمامنا المنصور بالله عليه السلام، بأن الدرأ في اللغة إنما تكون للواقع لا محالة لو لا الدّرا، وأما ما تراخى وقوعه فلا يسمى في اللغة درءاً إلا على وجه المجاز، وإثبات الحد في الجملة حكم شرعي، وليس له وقوع على شخص معين، فيقال بأنه يجب درؤه أو لا يجب.

النمط الثامن: إذا اقتضى أحد الخبرين إثبات عتاق[1]، والآخر نفيه، فهم سواء، عند القاضي، والحاكم، وجماعة من العلماء، وقال أبو الحسن:

---

(١) في الترجيح بين خبري إثبات العتاق ونفيه إذا اقتضى أحد الخبرين إثبات عتاق، واقتضى الآخر نفيه فهو سواء عند القاضي والحاكم، وجماعة من العلماء، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يذهب إليه. ويحكي عن الشيخ أبي الحسين، أن المثبت للعتاق أولى، وهو قول جماعة من الحنفية. واحتج شيخنا رحمه الله؛ بأن العتق والرق الطارئين عليه حكمان شرعيان، فلا يرجح أحدهما على الآخر، لأنهما استويا في أن كل واحد منهما ناقل فلا يغلب على صاحبه ... ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيارات: ص: ٢٣٠.

المثبت للعتق أولى، وهو قول جماعة من الحنفية، والذي يدل على الأول، ان إثبات العتاق ونفيه حكمان شرعيان، لأن الرق مستفاد من جهة الشرع، وكذلك الحرية، إذا كانت ثابتة بعد الرق وهي العتاق، والذي يمكن أن يرجح به العتاق، على الرق هو أن الخبر المثبت للعتاق يغلب كالشهود عليه، أو أن يقال: إنه إذا وقع لا يفسخ ولا يبطله من الأسباب ما يبطل الرق، وكلاهما فاسد لأن شهود العتق إنما غلبوا لأنهم شهدوا بأمر طارئ متجدد، فكانت شهادتهم أولى، كما أن شهادة من يشهد بثبوته، لما ذكرنا، وليس كذلك في الخبرين فإنهما لا يقتضيان إثبات الحرية، والرق لشخص معين، حتى يكون العتاق هو الطارئ في حقه، بل إنما يقتضيان ذلك على الجملة لغير معين وكذلك فإنه ينفسخ، ولا يعترضه ما يبطله، ولا يزول بعد ثبوته متى ثبت لشخص معين، وذلك بعد تقرر ثبوته في الشريعة على الجملة، فمن أين أنَّ ذلك وجه ترجيح، في الصورة الأولى من غير وجه رابط بينهما.

إذا اقتضى أحد الخبرين حظراً والآخر إباحة فقد اختلف أهل العلم في أنه هل يجوز الا يكون لأحدهما حكم باق في العقل، أم لا؟

النمط التاسع: إذا اقتضى أحد الخبرين حظراً والآخر إباحة[1] فقد اختلف أهل العلم في أنه هل يجوز الا يكون لأحدهما حكم باق في

---

(١) الكلام في الترجيح بين خبري الحظر والإباحة: إذا اقتضى أحد الخبرين حظراً، والآخر إباحة، فقد حكى شيخنا اختلاف أهل العلم في أنه هل يجوز أن لا يكون لأحدهما حكم باق في العقل أم لا ؟ فذهب بعضهم إلى أن ذلك يجوز ثم اختلفوا بعد ذلك، فمنهم من قال: بأنه متى لم يكن لأحدهما حكم باق في العقل، فإنهما يجعلان كأن لم يرد أو يعمل في الحادثة بما يقتضيه العقل متى لو لم يوجد دليل شرعي يدل على حكم الحادثة سوى الخبرين، وهو مذهب أبي هاشم وعيسى بن أبان، والقاضي، وذهب آخرون إلى أنه لابد من أن يكون لأحدهما حكم باق في العقل، وهو قول الشيخ أبي الحسين البصري، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يعتمده، وهو الذي نختاره. عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص: ٢٢٩.

العقل، أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أن ذلك يجوز ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من قال: بأنه متى لم يكن لأحدهما حكم باق فإنهما يجعلان كأن لم يردا، ويعمل في الحادثة على ما يقتضيه العقل متى لم يوجد دليل شرعي، يدل على الحادثة سوى الخبرين، وهو مذهب أبي هاشم، وعيسى، والقاضي، وهذا كما ترى لا يلائم ما تقدم، اللهم إلا أن يقولوا: بأن الخلاف في هذا الموضع خاصة بين القائلين بأن الحادثة لا تعطل عن حكم عقلي، إذ لابد من حكم في الحادثة، فإذا فقد الحكم الشرعي، فلا معدل عن حكم العقل، وقال أبو الحسن: الحظر أولى، وهو المحكي عن الشافعي، وذهب آخرون إلى أنه لابد أن يقضي العقل في الحادثة بحكم من الأحكام، وهو قول أبي الحسين البصري واختاره رضي الله عنه. ولنتكلم في موضعين:

أحدهما: أنه لابد من حكم باق في العقل، وثانيهما: في الترجيح على ذلك.

أما الموضوع الأول: فلأن القسمة دائرة بين نفي وإثبات.

أما الموضوع الأول: فلأن القسمة دائرة بين نفي وإثبات، وبيان ذلك أن القادر على الفعل المميز المختار، إما أن يكون له أن يفعله أو لا يكون له ذلك، فالأول: هو الحسن، والثاني: هو القبيح.

وأما الموضع الثاني: وهو في الترجيح على هذا الوجه.

وأما الموضع الثاني: وهو في الترجيح على هذا الوجه[1]، فالذي ذكره

---

(١) فأما إذا لم يقدر له بقاء في العقل: فالصحيح عندنا في ذلك ما ذهب إليه أبو الحسن من تغليب الحظر على الإباحة لكونه أحوط، ولأنه فقد تقرر في الجارية بين الشريكين، أن وطئهما يحرم على كل واحد منهما لاستواء الحظر والإباحة فيها، فغلب الحظر قولاً واحداً، وكذلك الحكم في من طلق زوجةً من زوجاته، والتبس عليه الحال فلم يدر أيهن طلق، فإنه يجب عليه =

في الكتاب، أن الناقل عن حكم العقل أولى، فمتى قضى العقل في الفعل بالإباحة أو القبح فقد صار أحد الخبرين مطابقاً لما قضى به العقل. فيكون الناقل عما في العقل أولى. وإن قضى بالوجوب، أو الندب، فإن الحاظر أولى، لمطابقة خبر الإباحة، لما قضى به العقل في مطلق الحسن، ومتى قيل: ولم كان الناقل أولى؟ قلنا: قد ذكر في ذلك وجوه، أحدها: أن العقل في قضيته مشروط بأن لا ينقل عنه الشرع، وهذا بعيد لأن الخبرين متى تواردا على الحادثة تكافئا، فلا يتم النقل إذ ليس أحدهما بذلك أولى، من خلافه لتعارض الناقل والمبقي. والوجه الثاني أن الظاهر أنه عليه السلام إنما يعلمنا ما لم نعلم من دونه، وهذا بعيد، لأن ذلك إنما يصلح ترجيح أحد المحتملين، والوجه الثاني أن الظاهر أنه عليه السلام أحد المحتملين به من لفظ واحد وهو أحد وجوه القرائن لا ترجيح على قول.

قلنا: قد ذكر في ذلك وجوه، أحدها: أن العقل في قضيته مشروط بأن لا ينقل عنه الشرع، وهذا بعيد لأن الخبرين متى تواردا على الحادثة تكافئا، فلا يتم النقل إذ ليس أحدهما بذلك أولى.

فأما لو صح أنه قد لا يكون لأحدهما حكم باق في العقل، فإن الحاظر يكون أولى، لأن العمل على الحظر أحوط، ولهذا تفصيل قد أودعناه شرح هذا الكتاب. ومثال ما تقدم ما روي من طريق عائشة[1]

اجتنابهن جميعاً لاجتماع الحظر والإباحة. وقد ثبت وجوب إتباع كلام الحكيم سبحانه وتعالى، وخطاب رسوله صلى الله عليه وآله وسلم متى أمكن، وأنه لا يجوز إلغاؤه مع التمكن من استعماله، وقد وقع التمكن باستعمال الترجيح، وقد تقرر في الشرع ترجيح الحظر على الإباحة، فوجب العمل بمقتضى الحاظر دون المبيح. ر: عبد الله بن حمزة: المصدر السابق: ٢٣٠, ٢٣١.

(١) عائشة بنت أبي بكر (ت: ٥٧هـ/ ٦٧٦م) هي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر أسلمت صغيرة بعد ثمانية عشر شخصاً، وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وآله قبل الهجرة، وبنى =

أن رسول الله ﷺ قبلها وهو صائم، وما روي عن أم سلمه[1] أنه كف عن قبلتها في صومه، ونحو ما روي أنه صلى في الكعبة وأنه لم يصل فيها، وأنه تزوج (ميمونة) وهو حلال أو حرام.

فصل: واختلفوا في أنه هل يجوز تعارض الخبرين بحيث لا يظهر وجه الرجحان أم لا؟ ومتى جاز فيكف يتناوله التكليف وقد ذكرنا ذلك في باب المجمل والمبين فلا نطول به.

بها بعد الهجرة، وكناها رسول الله صلى الله عليه أم عبد الله، بابن أختها عبد الله بن الزبير، وهي من أكثر الصحابة رواية. ماتت سنة سبعة وخمسين للهجرة، ودفنت بالبقيع:: ر: ترجمتها في: الإصابة: ٣٣٩:٤. الاستيعاب: ٣٥٦:٤. تهذيب الأسماء: ٣٥٢. طبقات الفقهاء: ص: ٤٧.

(١) أم سلمه: (أم المؤمنين) (ت ٥٩هـ/ ٦٧٨م) هند بنت أبي أمية حذيفة بن المغيرة المخزومية، وأمها عاتكة بنت عامر، وكنيتها بابنها سلمة بن أبي سلمة عبد الله بن عبد الأسد، هاجرت مع أبي سلمة إلى الحبشة الهجرتين، وخرج أبو سلمة إلى أحد فاصيب عضده بسم، ثم برأ الجرح، أرسله النبي صلى الله عليه وآله في سرية فعاد الجرح فمات منه، فاعتدت أم سلمة، ثم تزوجها النبي صلى الله سنة تسعة وخمسين، وقد توفيت ولها أربع وثمانون سنة، وهي آخر أمهات المؤمنين وفاة، ودفنت بالبقيع. وذكر ابن حجر، وابن العماد، أنها توفيت عام: ٦١هـ ر: ترجمتها في: ابن الأثير: أسد الغابة. وابن عبد البر: الاستيعاب، رقم (٣٥١٩، ٣٤٧٤) (ص٩٥٢-٩٥٣).

الكلام في الأفعال

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في معنى الموافقة والمخالفة، والتأسِّي، والاتِّبَاع.

وثانيها: الكلام في وجوب التأسِّي بالنبي ﷺ.

وثالثها: الكلام في قسمة أفعاله وذكر الطريق إليه.

ورابعها: فيما تدل عليه أفعاله ﷺ وتركه المتعلقة بالغير، والكلام في تعارض أفعاله وأقواله، وأفعاله دون أقواله.

وفي وجوب التأسي بالنبي ﷺ.

الكلام في الأفعال

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في معنى الموافقة[1]، والمخالفة، والتأسي[2]، والإتباع.

وثانيها: الكلام في وجوب التأسي بالنبي ﷺ.

---

(١) أما الموافقة: فمشاركة أحد الشخصين للآخر في صورة قول، أو فعل، أو ترك، أو اعتقاد، أو غير ذلك، وسواء كان ذلك من ذلك الآخر، أو لا من أجله. أما المخالفة: فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك. فالمخالفة في القول :ترك امتثال فاقتضاه القول، وأما المخالفة في الفعل، فهو العدول عن مثل ما فعله الغير من وجوبه.

(٢) التأسي في الفعل: فهو أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله، وأما التأسي في أكثر : فهو ترك أحد الشخصين مثل ترك الآخر من الأفعال على وجهه وصفته من أجل أنه ترك. ولا يخفى وجه ما فيه من القيود. وأما المتابعة، فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك. فاتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول. ر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ١-٢، ص: ٢٢٦, ٢٢٧.

أما المخالفة: فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك. فالمخالفة في القول :ترك امتثال ما اقتضاه القول، وأما المخالفة في الفعل، فهو العدول عن مثل ما فعله الغير من وجوب التأسي في الفعل: فهو أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله، وأما التأسي في أكثر : فهو ترك أحد الشخصين مثل ترك الآخر من الأفعال على وجهه وصفته من أجل أنه ترك. ولا يخفى وجه ما فيه من القيود. وأما المتابعة، فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك. فإتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول. ر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ١-٢، ص: ٢٢٦, ٢٢٧.

وثالثها: الكلام في قسمة أفعاله، وذكر الطريق إليها.

ورابعها: فيما تدل عليه أفعاله ﷺ وتروكه المتعلقة بالغير. والكلام في تعارض أفعاله وأقواله، وأفعاله. دون أقواله.

أما الفصل الأول:
فاعلم أن الموافقة مفاعلة من الاتِّفاق، وهي في الأصل عبارة عن المصادقة

إذا قيل: وافق فلان فلاناً، على المعنى الأول. أفاد أنه أسعف سؤاله، وفَعَلَ مَطْلُوبه.

وإذا أطلق أفاد وحدة الغرض من فاعلين في الجملة. ثم قد تتصل بالقول، والفعل. فإذا قيل: وافق فلان فلاناً، على المعنى الأول. أفاد أنه أسعف سؤاله، وفَعَلَ مَطْلُوبه أو قال قوله: وإذا استعمل في الوجه الثاني، فهو ضربان: أحدهما: يتعلق بالمذهب، والطرائق، والعادات. والثاني: يتعلق بالفعل، ولو مرة واحدة.

فالأول تعتبر فيه المشاركة في نفس ما به يعد هذا موافقاً لذلك، وبذلك تفارق بعض ما يسمىٰ موافقة من باب القول، إذ ينطلق ذلك على الكل وإن تفاوتا بتسيير خصوصه ألا ترى أنه يقال: وافق (الأشعري)[1]

---

(١) هو عبد الله بن قيس، أسلم وهاجر إلى الحبشة، وكان عامل رسول الله على زبيد وعدن، استعمله عمر على البصرة، وكان أحد الحكمين في قضية صفين، وقد خذل الإمام علي في موقفه من التحكيم حين أعلن عدم دعمه لحق الإمام في الخلافة تحت طائلة مكر نظيره في التحكيم عمرو بن العاص، توفي أبو موسى سنة أربع وأربعين هجرية: ر: ترجمته في: الشهرستاني: الملل والنحل: ١، ص ١٧.

(ضراراً)[1] في القول بالرؤية، وإن كان أحدهما يقول، بالحاسة السادسة، والآخر يقول، بالإدراك، ومتى استعمل في السجايا، والعادات، فإنه يؤثر فيه يسير، التفرقة، عما يدخل في الأغراض كاللمسة، والمشية، والمنع، والبذل، والأسفار، والعبوس. وليس من شرط إيقاع سمة الموافقة على هذا الفعل، واسم الموافق على هذا الشخص، أن يكون المقصد بما يتعاطاه، إتباع غيره، والحذو على مثاله، وبذلك يفارق التأسي.

الا ترى أنه يقال: وافق الأشعري ضراراً في القول بالرؤية، وإن كان احدهما يقول، بالحاسة السادسة، والآخر يقول، بالإدراك.

وأما الثاني: فلابد أيضاً من اشتراط الصورة، والقصد فيه، ما لم يقيد، بأحدهما، من صورة، أو قصد، فلهذا لا يقال فيمن صلى أنه قد وافق بصلاته، صيامَ غيره. ولا من صلىً رياءً وسمعةً، أنه قد وافق بصلاته من صلى لله خالصاً. و أما المخالفة فتستعمل في القول، وفي غير القول. فإذا استعملت في القول لم تفترق الحال، بينما تتصل بالأمر حتماً وبين السؤال.والطلب مطلقاً في أنه يسمى من لم يفعل ما دعا إليه مخالفاً لغة، وإن جاز أن يمتنع ذلك، في بعض هذه الوجود بالشرع، و على الوجه الثاني ظاهر. وقد تكون في العقائد، و المذاهب، وقد تكون في الأخلاق، و الأطباع.

وأما الثاني: فلابد أيضاً من اشتراط الصورة، والقصد فيه، ما لم يقيد، بأحدهما، من صورة، أو قصد، فلهذا لا يقال فيمن صلى أنه قد وافق بصلاته، صيامَ غيره.

(١) ضرار بن عمرو (ت: نحو ١٩٠): هو أبو عمر ضرار بن عمرو القاضي: معتزلي جلد له مقالات وله كتب في الرد على الخوارج، والمعتزلة خالف المعتزلة في خلق الأفعال، وفي القدرية. وكان يقول إن الأجسام هي أعراض مجتمعة. ر: ترجمته في: طبقات المعتزلة، للقاضي، والبلخي، والحاكم الجشمي: ٣٩١. الذهبي: لسان الميزان: ٣:٢٠٣. ابن النديم الفهرست: الجابي: معجم الأعلام: ٣٥٩.

وأما التأسي، فهو أن يفعل مثل ما فعله غيره على الوجه الذي فعله عليه، لأجل أنه فعله كذلك.

وقد اندرج تحت هذه الجملة، اشتراط الصورة، والصفة، التي يعبر بها عن وجه الفعل. هذا في الفعل. والتأسي في الترك هو أن يترك هذا الشخص الفعل الذي تركه غيره لأجل تركه غيره، لأجل تركه له، على ذلك الوجه. وإنما اشترطنا المشاركة، في الصورة لأنَّ مع اختلاف الصورة، لا يعد الغير متأسياً بما يفعل. الا ترى أن النبي ﷺ لو صلى فصمنا، أو تنسك، فصلينا، لم نكن نحن متأسيين به في ذلك الفعل، واعتبرنا الوجه، لأنه لو صلى الصلاة فرضاً، فصلينا، متنفلين، لم نكن متأسين، ويدخل فيه السمت[1]، نحو ما روي أنه ﷺ سها فسجد، ولا خلاف في ذلك. و اختلفوا في اعتبار الزمان،و المكان، فذكر أبو عبد الله، أنه ينبغي أن يعتبر المكان الذي أوقع فيه الفعل، إلاَّ أن يمنع من ذلك دلالة وقال قاضي القضاة: إنَّ اعتبار الزمان والمكان يمنع من التأسِّي لفوات الزمان ولأنه لا يمكن اجتماع شخصين في مكان واحد، في زمان واحد، قال أبو الحسين: هذا إنما يمنع من زمان معين، ولا يمنع من اعتبار، مثل الزمان كما في وقت صلاة الجمعة، و لا يمنع من اعتبار. ذلك المكان في زمان آخر، ولا يمنع من اعتباره، إذا كان متسعاً (كعرفة) وهذا صحيح. فإذاً الواجب اعتبار الزمان، و المكان بحسب الإمكان ، إذا علم دخولهما في الأعراض، لأنه لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بذلك، فأما طول

وأما التأسي، فهو ان يفعل مثل ما فعله غيره على الوجه الذي فعله عليه، لأجل أنه فعله كذلك.

وإنما اشترطنا المشاركة، في الصورة لأنَّ مع اختلاف الصورة، لا يعد الغير متأسياً بما يفعل. الا ترى ان النبي ﷺ لو صلى فصمنا، او تنسك، فصلينا، لم نكن نحن متأسيين به في ذلك الفعل.

(١) في (أ): ويدخل فيه السبت.

الفعل، وقصره فقد ذكر القاضي أنه لا عبرة به، إذ لا يمكن ضبطه. قال أبو الحسين: إن اعتبار ذلك هو الواجب بحسب الإمكان متى علم، دخوله في الأعراض، قال رضي الله عنه: وهذا أقرب لأنه لا يمتنع تعلق المصلحة بإيقاع الفعل، على هذا الحد فوجب اعتباره في التأسي متى علم دخوله في غرض النبي ﷺ.

وأما الإتباع له عليه السلام، فقد يكون في القول، والفعل، و الترك، فالأول: المصير إلى ما يقتضيه خطابه عليه السلام، من وجوب أو ندب، أو حظر، لأجله. و الثاني: هو إيقاع مثله في صورته على وجهه، لأجل أنه أوقعه كذلك، على ما قلناه في التأسي. و الثالث هو ترك ما تركه كذلك أيضاً.

وأما الإتباع له عليه السلام، فقد يكون في القول، والفعل، و الترك، فالأول: المصير إلى ما يقتضيه خطابه عليه السلام، من وجوب أو ندب، أو حظر، لأجله.

و أما الفصل الثاني: وهو الكلام في و جوب التأسي[1] بالنبي ﷺ، فالكلام منه يقع في أربعة مواضع:

أحدها: في أنه لا يجب التأسي بالنبي عليه السلام عقلاً.

و ثانيها: في أنه يجب التأسي به عليه السلام شرعاً.

---

(١) (حكم التأسي بالرسول ﷺ في فعله) التأسي بالنبي ﷺ واجب فيما سوى خواصه عند المعتزلة وجمهور الفقهاء لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] وقال عمر: (لو لا أني رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك) وقيل: إنما يجب ذلك في العبادات؛ وفسروا التأسي بأن النبي صلى الله عليه؛ إذا فعل فعلاً على وجه الوجوب، وجب علينا أن نفعله كذلك، وإن فعله على وجه الإباحة، أو الندب وجب علينا اعتقاد أنه كذلك وينبغي نهي بهذا من عرف الفعل وحكمه إذ لو وجب تحصيل العلم بذلك لكان تعلم مسائل الفقه من فروض الأعيان: ر: الزركشي: البحر المحيط: ٦: ص: ٣٦.

وثالثها: الكلام في أنه يجب التأسي به عليه السلام في كل شيء، مما يتعلق بالعبادات، وغيرها، إلا ما خص بدليل.

ورابعها: الكلام في أنه هل يكفي في التأسي مجرد الفعل أم لا.

أما الموضع الأول: فاعلم أنه لا خلاف في وجوب التأسي بالنبي عليه السلام، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يجب عقلاً، أو لا يجب إلا سمعاً، والذي يدل على صحة ما نختاره ما قد ثبت أن الشرائع مصالح. و المصالح يجوز اختلافها بالأزمنة و الأمكنة وأعيان المكلفين، كما قدمنا بيانه، في باب الناسخ و المنسوخ، فلا يمتنع أن تكون مصلحته عليه السلام في أفعاله، وتروكه، مخالفة لمصلحتنا. وبذلك وردت الشريعة، فقد وجب عليه ما لم يجب علينا،كالوتر، والأضحية، وأحل له ما لم يحل لنا كنكاح ما فوق الأربع، وحظر عليه وعلى أهل بيته ما لم يحظر علينا كالزكوات، والنذور.

لا خلاف في وجوب التأسي بالنبي عليه السلام، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يجب عقلاً، أو لا يجب إلا سمعاً؟

فقد وجب عليه ما لم يجب علينا،كالوتر، والأضحية، وأحل له ما لم يحل لنا كنكاح ما فوق الأربع، وحظر عليه وعلى أهل بيته ما لم يحظر علينا كالزكوات، والنذور

و أما الموضع الثاني: وهو أنه يجب التأسي سمعاً. فالذي يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ﴾[الممتحنة: ٦]، التأسي بالغير في أفعاله،هو أن يفعل مثلها في الصورة على الوجه الذي فعلها عليه. وقوله تعالى: ﴿لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ﴾ يشعر بالتخويف، من ترك التأسي به عليه السلام، و أقواله، لأن الإتباع، يتناول الفعل، والقول معاً، وقوله (واتبعوه) وإن لم يكن من ألفاظ العموم، فإنه في معناها، لأنه قد أفاد أن علينا إتباعه في أفعاله، لأن ذلك إتباع، والخطاب مطلق، وقد كان يصح

لأنه قد أفاد أن علينا إتباعه في أفعاله، لأن ذلك إتباع، والخطاب مطلق، وقد كان يصح تعقيبه بالاستثناء.

تعقيبه بالاستثناء، وهو علامة الشمول، والاستغراق، كسائر ألفاظ العموم. ويدل على ذلك إجماع الصحابة فإنهم اتفقوا على الرجوع إلى أفعال النبي ﷺ في إثبات الأحكام، كما رجعوا إلى أقواله، ولهذا رجعوا إلى أزواجه عليه السلام في قبلة الصائم، (وأن من أصبح جنباً فلا صوم له). وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين. وفي تزويج النبي ﷺ، بميمونة وهو حلال أو حرام إلى غير ذلك.

وعند بعضهم لا يجب التاسي به، إلا فيما دل على أن حكمنا حكمه فيه، على التعيين.

وأما الموضع الثالث: وهو أنه يجب التأسي به في كل شيء، فهذا هو مذهبنا. وإليه ذهب إمامنا المنصور بالله، والناطق بالحق عليهما السلام، وهو اختياره، رضي الله عنه. وعند بعضهم لا يجب التأسي به، إلا فيما دل على أن حكمنا حكمه فيه، على التعيين كقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» و«خذوا عني مناسككم»[1] دون ما لم يتعين فيه. دلالة، وإلى ذلك ذهب (أبو الحسن)، وقال (بن خلاد)[2] إنا متعبدون بالتأسي به، في العبادات، من أفعاله[3]، دون غيرها، كالمناكح وما أشبهها.

(١) قال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»: أخرجه البخاري في حديث طويل عن أبي قلابة عن مالك بن الحويرث، ورواه الإمام أحمد والدارمي انظر: حاشية شرح الكوكب المنير: جـ٢ ص: ١٨٣.

(٢) أبو علي بن خلاد: من أصحاب أبي هاشم، له كتاب الأصول، والشرع وغيرها، وقد درس على أبي هاشم في العسكر، ثم في بغداد، فيقال أنه كان يجب منه العود إلى ناحيته العسكر، أو ينفره عن المقام عنده ببغداد ويذكر أن أبا علي بن خلاد، كان عند ابتداء الدراسة بعيد الفهم، فكان ربما يبكي لما يجد نفسه عليه، وقد فتح الله عليه بعد ذلك، وتوفي قبل أن يصل إلى سن الشيخوخة. ر: ترجمته في القاضي، وأبي القاسم البلخي: والحاكم الجشمي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. ٣٢٤. ابن النديم: الفهرست: ٢٢٢.

(٣) أفعال الرسول التصرفات الصادرة عن الرسول صلى الله عليه بصفته نبياً مرسلاً، أو بصفته بشراً، أو بصفته قاضياً أو حاكماً، أو مفتياً. وأفعال الرسول صلى الله عليه من حيث الإجمال =

والذي يدل على ما قلنا، هو أن ما دل على وجوب التأسي به عليه السلام، يأتي على كل فعل، فقام ذلك مقام التعيين، ولم يفصل بين العبادات، وبين غيرها. وذلك يقدح فيما قاله أبو علي بن خلاد، وأبو الحسن. دليل آخر وهو ما ثبت من اتفاق السلف والخلف على الرجوع إلى أفعاله عليه السلام، كرجوعهم في أحكام الطهارة، والصوم، والنكاح، والبيوع، والديون، والحقوق، والحدود، وأحكام الحربيين وقسمة الغنائم، إلى غير ذلك، والكتب مشحونة به.

والذي يدل على ما قلنا، هو أن ما دل على وجوب التأسي به عليه السلام، يأتي على كل فعل، فقام ذلك مقام التعيين

تدل على الإباحة، ولكنها لا تدل على إلزام الأمة ما لم يشفعها بيان أو قرائن دالة على إرادة الإلزام، وهذه الأفعال تنقسم إلى الأقسام التالية:

أ- ما كان من خواطر النفس، والحركات البشرية، كتصرف الأعضاء وحركات الجسد، فإن هذا لا يتعلق به أمر باتباع ولا نهي عن مخالفة، وإنما يحمل على الإباحة مطلقاً.

ب- ما لا يتعلق بالعبادات، ووضح فيه أمر الجبلة، كأحوال النبي صلى الله عليه في قيامه، وقعوده، وطريقة مشيه... إلخ، فإن هذا يدل على الإباحة عند أكثر الأصوليين.

ج- ما احتمل أن يكون خارجاً عن الجبلة إلى التشريع، وذلك بمواظبته عليه على وجه مخصوص: كطريقته في الأكل والشرب، والنوم، واللبس... إلخ فإن هذا يدل على الإباحة عند أكثر الأصوليين، إلا إذا اقترنت هذه الأفعال بقول منه صلى الله عليه فإنها حينئذٍ تدل على ما يدل عليه القول.

د- ما كان من اختصاصاته ﷺ، كمواظبته على أداء صلاة الضحى، والوصال في الصيام، والزيادة على أربع في النكاح إلخ فإن هذه يمتنع التأسي به فيها ولا يشير بها لأحد اتباعه عليها.

هـ- ما كان من الأفعال غير ما ذكرناه سابقاً ولكنه ظهر فيه قصداً القربة، فإنه يدل على الندب والاستحباب، وما كان من الأفعال غير المذكورة أعلاه، ولكنه لا يظهر فيه قصداً لقربه، بل كان غيرها مطلقاً، فإن كان من العبادات، كما هو الحال في جلوسه ﷺ بين الخطبتين يوم الجمعة فإنه يكون متردداً بين الوجوب والندب، وأما إن كان من الدنيويات، كتنزهه ﷺ عن قبول الصدقة، فإنه يتردد بين الإباحة، والندب، والجدير بالذكر أن الأصوليين يختلفون في حكم هذا الفعل بالنسبة إلينا، فيذهب بعضهم إلى أنه يدل على الندب، وتذهب طائفة ثالثة إلى أنه يدل على الوقف حتى يقوم دليل على خلافه، وتذهب طائفة شاذة إلى حظر التأسي به فيه مطلقاً. ر: مصطفى سانو: معجم مصطلحات أصول الفقه ص: ٧٦, ٧٧.

وأما الموضع الرابع:

وهو الكلام في أنه هل يكفي في التأسي مجرد الفعل، أم لابد من الوقوف على وجه الفعل.

فقال قوم: إنها أدلة بمجردها على الوجوب، وقال آخرون: بل يحمل على الندب. وقال آخرون: بل على الإباحة. وقال آخرون: إنما يدل إذا عرفت الوجوه التي وقعت عليها.

فقد اختلفوا. فقال قوم: إنها أدلة بمجردها على الوجوب، وهو مذهب مالك، وجماعة من الشافعية، وهو اختيار إمامنا المنصور بالله عليه السلام، على تفصيل ذكره. وقال آخرون: بل يحمل على الندب، وقال آخرون: بل على الإباحة، وقال آخرون: إنما يدل إذا عرفت الوجوه التي وقعت عليها، وذلك قول شيوخ المتكلمين، وبه قال أبو الحسن الكرخي، وأبو الحسين: وهو اختياره رضي الله عنه، واستدل على ذلك بأن مجرد الفعل لا يدل على حكم، من أحكامه، من حسن، أو وجوب. وإنما يعرف حكمه متى عرف الوجه الذي وقع عليه. فمتى وقع الفعل من النبي ﷺ وكان مما يتعلق بأداء الشرائع ما في ذلك الحسن، ومتى لم يكن مما يتعلق بأداء الشرائع ولم يعرف وجهه الذي، أوقعه عليه لم يكن لنا سبيل إلى العلم بحكمه، ولا إلى القطع على حسنه، أو قبحه، من حيث يجوز على الأنبياء، الإقدام على الصغائر، من القبائح متى لم يعلموا قبحها، فلا نأمن أن يكون قبيحاً، ولا نأمن أن يكون حسناً، وكذلك فإن مجرد وقوعه لا يدل على وجوب مثله علينا. ولا على كونه ندباً، ولا مباحاً لنا، فإذا كان لا يدل على حكمه فكيف يدل على حكم أمثاله، وليس في الأدلة العقلية، ولا الشرعية، ما يدل على وجوب مثله علينا، لا على ندبه، ولا على إباحته. أما العقل فقد بيناه. وأما الشرع، فلأنه إنما

وكذلك فإن مجرد وقوعه لا يدل على وجوب مثله علينا. ولا على كونه ندباً، ولا مباحاً. لنا.

يدل على وجوب التأسي به، عليه السلام وقد بينا أن معنى التأسي، هو أن نفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل من وجوب، أو ندب، أو إباحة، لأجل أنه فعل، فلو أوجبنا عليه مثل فعله، من غير معرفة، بوجهه الذي أوقعه عليه، لكنا قد أبطلنا معنى التأسي، وحكمنا بما لم تدل عليه دلالة.

وقد بينا أن معنى التأسي، هو أن نفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل من وجوب، أو ندب، أو إباحة، لأجل أنه فعل

واعلم أن الصحيح عندنا وجوب القطع على حسن ما فعله النبي عليه السلام، فمتى شاهدناه يفعل فعلاً، فلنا أن نستبيح مثله، وما دل على وجوب التأسي قد قضى بوجوب استباحة ما يستبيحه عليه السلام ولا وجه لقسمة ذلك إلى ما يتعلق بأداء الشرائع، وإلى ما لا يتعلق بها، فإن الكل مما يظهر لنا من فعله عليه السلام، باب واحد، إذ هو عليه السلام مصدر الشريعة، من قوله، وفعله، وحاله، فكل ما ظهر من فعله، مع ما دل على لزوم التأسي به، فهو نفس أداء الشرائع، وهذا يوجب القطع على أن الصغيرة من فعله يجب أن تخفى عنا لكيلا نكون محمولين، على التأسي، فيما ليس موضعاً للتأسي. وربما احتج من أوجب حمل أفعاله عليه السلام على الوجوب بإجماع الصحابة، فإنهم كانوا يراعون نفس الفعل، كما روي أن عمر، قال في الحجر الأسود: (أما إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولو لا أني رأيت رسول الله عليه السلام يقبلك ما قبلتك). ويمكن الجواب عنه بأنهم علموا ذلك من قصده عليه السلام، وعلى أنه لم يعلم أن عمر، أداها على الوجوب، ولأن عندنا أنه متى اقترن بالفعل بعث على التأسي كان بياناً للوجوب، وقد قال: «خذوا عني مناسككم» فيحمل على الوجوب إلا لدليل.

وربما احتج من أوجب حمل أفعاله عليه السلام على الوجوب بإجماع الصحابة، فإنهم كانوا يراعون نفس الفعل، كما روي أن عمر، قال في الحجر الأسود: (.... ولو لا أني رأيت رسول الله عليه السلام يقبلك ما قبلتك).

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في قسمة أفعالـــه[1]، وذكـر الطريـق إليهـا

اعلم أن ما ينسب إليه عليه السلام، مما يناط به التكليف ولا يكون قولاً، لا يخلو، إما أن يكون فعلاً، أو كفاً مطلقاً، أو استبشاراً

وإما أن لا يكون كذلك فإن قصر الحكم فلا سبيل إلى التأسي وإن لم يقصر، فإما أن تمثل فيه طريقة، معروفة لنا، أو غير معروفة. لنا.

فالتأسي هاهنا ظاهر. يتمثل فيه طريقة معروفة لنا، وتتعلقُ بالأدلة، إما أن تتعلق بها على وجه الموافقة، أو المنافاة.

فاعلم أن ما ينسب إليه عليه السلام، مما يناط به التكليف ولا يكون قولاً، لا يخلو، إما أن يكون فعلاً، أو كفاً مطلقاً، أو استبشاراً. فإن كان فعلاً، فإما أن يخصه، عليه السلام أو يتعداه. فالذي يخصه، عليه السلام كصلاته وحجه و نحو ذلك، والذي يتعداه كجلد الغير وأخذ شيء من ماله و تركه عليه السلام أما أن يختص به أو يتعداه. فالذي يختص به كتركه الجلوس في الركعة الثانية، أو تركه الرمي في اليوم الثالث. وإما أن يتعداه كالكف عن القضاء على الغير بشاهد، ويمين. أو الكف عن قتل الشارب في الرابعة. وما هذا حاله من الفعل، والكف، إما أن يبين اختصاص الحكم فيه بنفسه عليه السلام أو شخص معين. وإما أن لا يكون كذلك فإن قصر الحكم فلا سبيل إلى التأسي وإن لم يقصر، فإما أن تمثل فيه طريقة، معروفة لنا، أو غير معروفة لنا. ومتى لم تكن معروفة لنا. فإما أن تكون مبتدأة لا تتعلق بشيء من الأدلة، أو تتعلق بشيء من الأدلة أو تتعلق بشيء منها. فإن لم يتمثل عليه السلام طريقة معروفة لنا، فالتأسي هاهنا ظاهر. يتمثل فيه طريقة معروفة لنا، وتتعلقُ بالأدلة، إما أن تتعلق بها على وجه الموافقة، أو المنافاة.

---

(١) ويعلم وجه فعله ﷺ بالضرورة من قصده، أو بنصه عليه، أو بوقوعه امتثالاً لدال على وجوب أو ندب، أو إباحة، أو بتسوية بينه، وبين ما علم وجهه، وقصة هذه المعرفات أنواع ما فعله كالتلبية ويخص الوجوب، أما رأيه نحو كونه محظوراً عقلاً وشرعاً لو لم يجب تركه، والندب كونه مما له صفة زائدة على حسنه، ولا دليل على وجوبه، وإخلاله به، بعد المداومة على فعله، دون الذم على تركه، والإباحة مجرد الحسن كالفعل اليسير في الصلاة بعد تحريم التكبير. ر: إبراهيم الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص: ٢٤٤.

فالأول: بيان صفة المجمل من الخطاب.

والثاني: التخصيص، والنسخ. وقد ذكرنا في قسمة الترك ما يكون كفاً مطلقاً، وما يصحبه استبشار، وفائدتهما واحدة. وهي رفع التحريم فيما يفعل بحضرته عليه السلام. وفي أمثال ذلك في المستقبل، إلا أن الاستبشار أبين، ومثاله: ما روي من استبشار رسول الله عليه السلام، بمقالة القايف في (أسامة) ولا حجة فيه لمخالفنا.

وأما الطريق إلى أحكام أفعاله عليه السلام فأمور خمسة

وأما الطريق إلى أحكام أفعاله عليه السلام فأمور خمسة:

أحدها: أن يقول إن هذا الفعل واجب، أو نفل، أو مباح.

وثانيها: أن يضطر من قصده إلى شيء من ذلك.

وثالثها: أن يكون امتثالاً لدلالة تدل على شيء من ذلك.

ورابعها: أن تكون بياناً. لخطاب يدل على ذلك.

وخامسها: أن تدل دلالة على حسنه، ولا تدل دلالة، على أن له صفة زائدة على حسنه، أو تدل على أن له صفة زائدة على حسنه، ولا تدل دلالة على وجوبه، أو يكون الفعل قبيحاً، إن لم يكن واجباً كركوعين، في ركعة في صلاة مكتوبة، فالأول على الإباحة، والثاني على الندب، والثالث، على الوجوب، ولا يظهر لنا مكروه من فعله عليه السلام، أصلاً كما قلناه في الحظر.

الفصل الرابع: وهو الكلام في ما تدل عليه أفعاله[1] عليه السلام وتروكه المتعلقة بالغير

والكلام، في تعارض أن هذا النمط يحتوي على نكت من الفوائد مما يؤخذ من فعله وكفه ﷺ.

الكلام في إقامته عليه السلام حداً على هذا الشخص على سبيل النكال في الظاهر. هل يدل قطعاً، على أن من يقامُ عليه، قد ارتكب ذلك الكبير أم لا؟

النكتة الأولى: الكلام في إقامته عليه السلام حداً على هذا الشخص على سبيل النكال في الظاهر. هل يدل قطعاً، على أن من يقامُ عليه، قد ارتكب ذلك الكبير أم لا؟ قال أبو الحسن: يدل على أن ذلك الغير قد أقدم على كبير. وهذا بعيد، فإن رسول الله ﷺ كغيره من الأئمة في هذا الباب، إذ التكليف إنما يتناول إقامة الحد بشهادة الشهود، سواء كانوا، عند الله صدقةً، أو كذبةً، فلا وجه للقطع مع الاحتمال.

النكتة الثانية: قضاؤه ﷺ على الغير في الحقوق، والأموال، فاعلم أن هذا لا يدل على لزوم الحق للمقتضى له، على المقضي عليه، بل فعله عليه السلام، يدل على أن الشرع إنما قضى به، كالحكم بشهادة ويمين المدعي، فينزل ذلك منزلة الشهادة الكاملة، فأما ما خرج عن ذلك فلا.

---

(١) في بيان ما يدل عليه أفعاله وتروكه المتعلقة بغيره وفي الفعل أربع صور: الأولى: إقامته الحد على شخص لا يدل على أنه فعل كبيرة قطعاً خلافاً لأبي الحسين، الثانية: تناوله من طعام هل يدل على حل مكتسبه قطعاً: المختار أنه لا يدل على ذلك. الثالثة:إذا فعل في الصلاة فعلاً؛ فإن كان مما يفسد لو لم يكن مشروعاً كزيادة ركعة عمداً في مكتوبة دل على أنه مشروع فيها لغيره أيضاً، وإلا دل على أنه فعل قليل لا يفسدها كوضعه الحسين في الصلاة وجعله أمامة فيها. الرابعة: إذا أوقع بالخبر نوعاً من العقوبات كأخذ ماله، فإن كان ذلك الأمر معيناً فهو سببه وإلا فهو لسبب غير معين: إبراهيم الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص: ٢٤٧.

النكتة الثالثة: في تمليكه عليه السلام للغير

النكتة الثالثة: في تمليكه عليه السلام للغير، واعلم أنه يفيد الملك ظاهراً، وباطناً، لأن التمليك إباحة التصرف، وهي مأخوذة عن الله سبحانه وسواء كان مسلماً أو كافراً.

الرابعة: تناوله عليه السلام من هذا الطعام، هل يدل على حل مكتسبه أم لا؟

النكتة الرابعة: تناوله عليه السلام من هذا الطعام، هل يدل على حل مكتسبه أم لا، والأصل، أن لا دلالةً، فإن التكليف يتناول استباحة ما أباحه، من يشهد له ظاهر اليد، اللهّم إلا أن يدل السمع على أنه لابد أن يطلعه الله على ما يكون في الأصل حراماً ليتجنبه كما في حديث الشاة.

الخامسة: فيما إذا قال عليه السلام: فلان أفضل من فلان...

النكتة الخامسة: فيما إذا قال عليه السلام: فلان أفضل من فلان: هل نأخذه على أن يكون خبراً عن ظاهره أم نقطع على ذلك بحمل الوجهين؟ ولعل الأظهر القطع وقد فصلناه في الشرح.

السادسة: دعاؤه ﷺ هل يحمل على القطع

النكتة السادسة: دعاؤه ﷺ هل يحمل على القطع بحيث يعلم أنه ﷺ قد علم من صلاح هذا الرجل ما يؤهل به للدعاء، نحو أن يقول اللهم ارض عن فلان، وهذا متى كان شائعاً في الحال، والاستقبال فهو بعث على موالاته ظاهراً وباطناً، فيجب القطع على ذلك.

النكتة السابعة: كفه عن النكير[1]، وفائدته، أن لا حظر فيما أقدم

---

(١) وفي الترك خمس صور: الأولى:تركه للإنكار على فاعل ما علم حظره يدل على إباحته له، وإما لغيره، فإن كانت الإباحة لسبب وشاركه الغير فيه، فهو مثله، وإلا فلا إلا لدليل. الثانية: تركه للفعل يدل على عدم وجوبه عليه، وعلى أمته إلا لدليل على اختصاصه دون أمته. الثالثة: تركه للقنوت، وللتشهد الأوسط مرة، لا يدل على نسخه ولا في حق غيره إلا أن =

عليه الغير، وشرطه قد تقدم.

فيما يعلم به كون فعله عليه السلام بياناً

النكتة الثامنة: فيما يعلم به كون فعله عليه السلام بياناً، وهو ضربان: صريح[1] ودلالة، فالصريح ظاهر، والدلالة، ما يشهد لذلك من قرائن الحال، فمن ذلك أن يرد خطاب مجمل، فيفعل ﷺ ما يصلح أن يكون بياناً، قبل وقت الحاجة، بلا فاصلة، ولا يكون قد ورد بيان من قول، ولا فعل؛ لأن خلاف ذلك يؤدي إلى تأخر البيان عن وقت الحاجة، نحو قطع يد السارق من الكوع، وهذا إن قدر كون الآية مجملة لا محالة.

ومن ذلك بيان مدة الحكم كأن يرد خطاب عام يتناول الأوقات مطلقاً.

ومن ذلك بيان مدة الحكم كأن يرد خطاب عام يتناول الأوقات مطلقاً، فيكف ﷺ في مثل الوقت عمّا كان يستفاد بالخطاب، فيتحقق النسخ، متى اتحد الحكم فيه، وفي أمته، ﷺ، ومنها: أن يفعل الفعل بحيث لو كان كثيراً، لأفسد الصلاة، كما روي أنه ﷺ وسع في مقامه لأحد السبطين عليهما السلام.

ومنها: أن يفعل الفعل بحيث لو كان كثيراً، لأفسد الصلاة.

يتركه الغير مع علمه وتقريره. الخامسة: تركه قطع من سرق دون قدر نصاب السرقة يدل على أنه لا قطع فيما دونه فأما تركه قطع من سرق درعاً، فلا يدل على الترك فيها لجواز سقوط لشبهة درئه. ر: إبراهيم الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص: ٢٤٨.

(١) الصريح: هو الواضح من القول والفعل، وهو اللفظ الذي ظهر المعنى المراد به ظهوراً تاماً بسبب كثرة الاستعمال سواء كان حقيقة أم مجازاً. ويثبت موجب اللفظ الصريح بمجرد النطق باللفظ دون توقف على إرادة المتكلم أو عدم إرادته، مثال الصريح المستعمل في الحقيقة: ألفاظ التعاقد من بعتُ، واشتريت، ووهبت إلخ، فهذه الألفاظ صريحة في الدلالة على المعنى الحقيقي المراد منها،وهي البيع والشراء والهبة وبالتالي، يثبت بها موجب كل واحد منها. مصطفى سانو: معجم مصطلحات أصول الفقه: ص: ٢٥٦, ٢٥٧.

في تركه ﷺ الفعل، فإنه دليل على أنه ليس بواجب لا عليه، ولا علينا.

النكتة التاسعة: في تركه ﷺ الفعل، فإنه دليل على أنه ليس بواجب لا عليه، ولا علينا، نحو ما روي أنه عليه السلام، لم يقسم أراضي (خيبر) على الغانمين، فلا تجب على الإمام.

اعلم أنه في أفعاله عليه السلام ما يشبه بالعام والخاص، والمجمل، المبين.

النكتة العاشرة: اعلم أنه في أفعاله عليه السلام ما يشبه بالعام[1] والخاص، والمجمل، المبين، فمتى كان عاماً أجري على العموم، ومتى كان خاصاً، أقر في موضعه، ومتى كان مجملاً اعتبر بالمبين له، أما الخاص فنحو ما روي أنه ﷺ صام بشهادة الأعرابي فقط. وهذا يحتج به الشافعي، على جواز الأخذ في الصوم بشهادة واحد في رؤية الهلال. وقد اعترض هذا بأن الخبر قضية في عين. فلا يجوز التعميم. وجائز أن يكون النبي ﷺ إنما أخذ بشهادته لأن السماء كانت مغيمةً فلا يؤخذ بشهادته والسماء مصحية. وفي المثال نظر. وأشد من ذلك ما روي أنه عليه السلام استقبل بيت المقدس في قضاء حاجته في العمران، فيقول الشافعي: هذا خاص فلا تقاس عليه الصحارى، وغلبة النهي الشامل، وأما العام فما لا يتصور أن يتعلق بالأغراض منه، زمان، أو مكان، أو حال. ومثال المجمل، أن يقال: صام عليه السلام بشهادة الأعرابي، ولم يعلم أنه اكتفى بها: فاحتمل أن يصوم بشهادة ذلك وبشهادة آخر. واحتمل الاقتصار، فكان مجملاً. ولقائلٍ أن يقول: الظاهر معنا ولو كان لنقل.

أنه عليه السلام استقبل بيت المقدس في قضاء حاجته في العمران، وأنه صام بشهادة الأعرابي.

---

(١) والفعل وإن لم يتطرق إليه كثير من أحكام اللفظ كالعموم، والخصوص، ففيه ما يشبه العموم، ويحمل عليه نحو أن تفعل فعلاً في وقت ولا تعلم، ولا تظن ليخص ولا حال، ولا زمان، ولا مكان فيه خصوصية، فيكون نسبته إليها على سواء، أو فيه ما شابه الخصوص ويقر في موضعه، كاستقباله بيت المقدس لقضاء الحاجة في العمران. ر: إبراهيم الوزير الفصول اللؤلؤية: ص: ٢٤٨.

وأمــا الموضـع الثاني: وهو الكلام في تعارض[1] أفعاله، وأقواله، وأفعاله، دون أقواله عليه السلام

أما الأول: فذلك نحو أن يقول قولاً عاماً في تحريم فعل، من الأفعال، ثم يفعله عليه السلام في وقت، من الأوقات

أمـا الأول: فـذلك نحـو أن يقـول قـولاً عامـاً في تحـريم فعـل، مـن الأفعال، ثم يفعله عليه السلام في وقت، من الأوقات، أو يقر الغير عليه، أو يفعل عليه السلام فعلاً ثم يعلم أن حكم غيره في لزوم ذلك، أو ندبـه، أو إباحة حكمه، ثم يقول بعد ذلك قـولاً شـاملاً، مفيـداً، لتحـريم ذلـك الفعل، كأن يصلي إلى بيت المقدس، والشريطة، ما قدمنا ثم يقول الـصلاة إلى بيت المقدس غير جائزة، وجملة القول في ذلك: أن قولـه، وفعلـه عليـه السلام، إما أن يتعارضا من كل وجه، وإمـا أن يتعارضـا مـن وجـه، دون وجه. ومتى تعارضا مـن كـل وجـه فإمـا أن يعلـم تقـدم أحـدهما علـى الآخر، أو لا يعلم، فـإن كـان القـول هـو المتقـدم، كـأن ينهـى ﷺ عـن الصلاة إلى بيت المقدس، ثم نراه يصلي. نحوها، فلا يخلـو، إمـا أن يكـون شرع فيه،قبل تقضي الوقـت الـذي يمكـن أداؤه فيـه، أو بعـده فـإن فعلـه والوقت لم ينقض كان مخصوصاً. والتحريم شامل لغيره، عليه الـسلام، إذ قد ثبت أن نسخ الفعل قبل وقت إمكانه لا يجـوز. وإن كـان الوقـت قـد تقضى ومضى. فإنه يكون ناسخاً، مثاله مـا روي في قتـل شـارب الخمـر،

وذلك الفعل كان يصلي إلى بيت المقدس، والشريطة، ما قدمنا ثم يقول الصلاة إلى بيت المقدس غير جائزة.

ولقد ثبت أن نسخ الفعل قبل وقت إمكانه لا يجوز.

---

(١) ويقع التعارض بين فعله وقوله بحيث يمنع كل منهما مقتضى الآخر، فيكون أحدهما مخصصاً، أو ناسخاً، والقسمة العقلية تقضي بوقوعه بين الفعلين أو قولين، أو فعـل وقـول، وعكـسه، فأما الفعلان فإن كانا هما متماثلين كـصلاتين في وقـتين، أو مختلفين كـصلاة وصـوم، فـلا تعارض اتفاقاً، واختلف في المتضادين، كصوم وأكل، وأكثر أئمتنـا، والجمهـور علـى أنـه لا تعارض بينهما لجواز الأمر بأحـدهما في وقـت، والإباحـة في آخـر، إلا أن يـدل دليـل علـى وجوب تكرار الأول عليه، أو على أمته، أو عليه، وعليهم، فالثاني ناسخ لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار: ر: إبـراهيم الـوزير: الفـصول اللؤلؤيـة: ص: ٢٤٥, ٢٤٦.

وإن كان فعله عليه السلام، هو المتقدم فقد قيل: إنه إن ورد قوله عليه السلام عقيب فعله عليه السلام كان مخصوصاً من ذلك القول، ويتناول القول، غيره، ولا يجوز أن يتناوله قوله كأمته عليه السلام، ولا يكون ناسخاً للفعل، لأنه إنما يكون نسخاً للفعل متى دل على استمرار، مثله في المستقبل، ولو كان كذلك لما دلنا عقيبه على أنه منسوخ، لأنه يكون نسخاً للفعل قبل إمكان فعله، فأما إن كان القول متراخياً إلى أن حضر وقت الفعل، ثم ورد بعده، فإنه يكون نسخاً للفعل عنه، عليه السلام، وعنا. وإن تناوله وحده كان نسخاً عنه، وحده. وإن تناولنا فقط، فهو نسخ عنا فقط. وإن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، والتاريخ مجهول، فقد ذهب الجمهور إلى أن الأخذ بالقول أولى، وهو الأظهر، لأن القول لابد، أن يتناولنا، والفعل يحتمل القصر، والتعدي، ثم الذي يعديه القول، فما يعدي غيره، ونفسه أولى، مما لا يتعدى إلا بغيره، فأما الكلام في الفصل الثاني، فهو يجري على ما قدمنا في التعارض في باب الناسخ والمنسوخ.

لأنه إنما يكون نسخاً للفعل متى دل على استمرار، مثله في المستقبل.

فصل: ومن لواحق الباب ثلاث مسائل:

أحدها: أنه هل كان متعبداً قبل البعثة بشريعة، أم لا؟

والثانية: في أنه هل كان متعبداً بعد البعثة بشيء من شرائع من تقدمه أم لا؟

والثالثة: هل طاف وسعى قبل البعثة أم لا؟ فلنفرد لكل مسألة من هذه المسائل فصلاً.

أحدها: أنه هل كان متعبداً قبل البعثة بشريعة، أم لا؟

هل كان متعبداً بعد البعثة بشيء من شرائع من تقدمه أم لا؟

وهل طاف وسعى قبل البعثة أم لا؟

الفصل الأول: اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال.

منهم: من قطع على أنه كان متعبداً بشريعة ما.

فمنهم من قطع على أنه ما تعبد بشيء أصلاً، ومنهم من قطع بأنه كان متعبداً بشريعة ما، ومنهم من توقف.

ومنهم: من قطع على أنه ما تعبد بشيء أصلاً، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم، وأبي عبد الله، وجماعة.

ومنهم: من توقف بوقف مجوز على ما يحكى عن بعض الشافعية، واختياره رضي الله عنه القول الثاني، واستدل بأنه لو كان متعبداً لكان لابد له من طريق يتوصل به إلى معرفة ما كلفه ولا طريق إلا النقل المتواتر، ولا سبيل إليه، مع تحريف الكتابيين، ولأنه لم يعرف، بالأخذ عن أحد من أهل الكتاب، ولا مخالطتهم جملة. وأحواله مضبوطة، عليه السلام، من لدن مولده إلى وفاته، صلوات الله عليه، فإن قيل: قد ركب الراحلة وذبح، ونحر، وطاف، وسعى، وذلك يكشف عن كونه متعبداً، في الأصل بشريعة. قلنا: أما الركوب، والذبح، فلأنه علم ذلك من دين المرسلين أجمعين. وكلامنا في شريعة مخصوصة. وأما الطواف والسعي فسيجيء الكلام فيهما.

فإن قيل: قد ركب الراحلة وذبح، ونحر، وطاف، وسعى، وذلك يكشف عن كونه متعبداً، في الأصل بشريعة.

الفصل الثاني: في أنه عليه السلام هل كان متعبداً[1] بعد البعثة بشريعة غيره أم لا ؟

فمنهم من قال: إنه عليه السلام لم يكن متعبداً بشيء من ذلك، ومنهم من قال: كان متعبداً بجميع شرائع من تقدم إلا ما عرض فيه بنسخ.

فكان رضي الله عنه يذهب إلى أنه عليه السلام لم يكن متعبداً بشيء من ذلك، قال: وحكى أبو عبد الله، عن أبي الحسن، أنه ربما نصر هذا

(١) واختلف في تعبده صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة فعند أئمتنا والجمهور والمعتزلة، ومعظم الفقهاء أنه لم يتعبد قبلها بشرع وقيل: بل تعبد ... ثم اختلف ... وأما بعد البعثة، فعند أئمتنا والجمهور، أنه لم يكن متعبداً بشرع من قبله: المؤيد، والمنصور، وأبو طالب، وبعض الفقهاء: بل متعبداً بشرائع من قبله، إلا ما نسخ، أو ما منع منه مانع، وتوقف أبو طالب، والشيخ، وابن زيد، وجمهور المتكلمين، والفقهاء في كونه طاف وسعى، وزكى،قبل البعثة، وقطع أبو رشيد أنه صلى الله عليه وآله لم يفعل ذلك. المنصور، وأئمة الأثر وأبو علي، أنه ﷺ قد فعل. ر: إبراهيم الوزير: الفصول اللؤلؤية: ٢٤٩.

وربما نصر خلافه، ومنهم: من قال: كان متعبداً بجميع شرائع من تقدم إلا ما عرض فيه نسخ، أو منع منه، وإليه ذهب بعض الحنفية، والشافعية، وبه قال إمامنا المنصور بالله عليه السلام، ومنهم: من قال كان متعبداً بشريعة إبراهيم، ومنهم من قال كان متعبداً بشريعة موسى، وفائدة المسألة: هل تجب علينا تلك الشرائع، وهل نحن مأخوذون بها أم لا؟

وفائدة المسألة هل تجب علينا تلك الشرائع، وهل نحن مأخوذون بها أم لا؟

واستدل في الكتاب بأنه ﷺ، لو كان متعبداً بشيء من شرائع من قبله لوجب ألا تُضاف كلُّ شريعته إليه، لأنه متى كان تابعاً لغيره، من الأنبياء عليهم السلام، ، كانت شريعته شريعة ذلك النبي، دون نبينا ويكون ﷺ كالمؤدي عن ذلك النبي، كما لا يضاف شرع موسى، إلى يوشع، ولا شك أن هذه الشريعة هي شريعة نبينا عليه السلام، وذلك معلوم من الدين، ولأنه كان يجب في الصحابة أن يفزعوا، عند حدوث الحوادث، إلى طلب الحكم من التوراة، والإنجيل، كرجوعهم إلى القرآن، وقد عرف فساده، واحتج إمامنا المنصور بالله عليه السلام، بقول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾[الأنعام:٩٠]، قال وذلك إنما يصح في الشرعيات، فأما العقليات، فغرضُ الكل الوصول إلى ما تقضي به العقول، وبقوله سبحانه: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾[المائدة:٤٨]، ولم يفصل. واعترض ما تقدم، بأنه إنما لِمَ شرعه عليه السلام إلى غيره، لأنه إنما أخذه عن الله تعالى ولم يرجع فيه إلى كتب من تقدمه، ويمكن الجواب عن الوجه الأخير، بأنْ لم يقل أنه يلزم الحكم بما في الكتب المتقدمة، لكن بما في كتابنا حكاية عن الكتب السالفة، لارتفاع الثقة بنقل الكتابيين.

واحتج المنصور بالله عليه السلام، بقول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾ قال: وذلك إنما يصح في الشرعيات

وأما الفصل الثالث:

فقد حكى رضي الله عنه عن الفقهاء بأسرهم وجل المتكلمين، التوقف في أنه هل طاف وسعى، و ذكّى، قبل البعثة أم لا

واحتج له بأن السعي والطواف قبيحان ما لم يتعلق بهما غرض.

فإن (أبا رشيد) قد قطع على أنه لم يفعل، ومال رضي الله عنه إلى قوله في متن الكتاب. واحتج له بأن السعي، والطواف قبيحان، ما لم يتعلق بهما غرض. ولو لا ورد الشرع بذلك لقضينا بقبحه. وكذلك التذكية إيلام الحيوان، والعقل يقضي بقبحه متى تعرى عن نفع أو دفع ضرر، إلى سائر الوجوه، وقد ثبت أن الأنبياء عليهم السلام، لا يجوز عليهم الإقدام على ما يعلمون قبحه، ثم رجع رضي الله عنه، والحق في الحاشية تصحيح الوقف، قال: لأنه لا يمتنع أن يكون ﷺ قد علم حسن التذكية، والطواف، والسعي، من شرائع الأنبياء قبله. وقطع إمامنا المنصور بالله عليه السلام على أنه ﷺ، كان يعلم ذلك من دين المرسلين. قال: ولأن المعلوم من حال قريش تعظيم البيت الحرام، ولبني هاشم اليد الطولى في ذلك. فلو لم يشهر الطيافة حوله لنقضه المشركون بذلك ومعلوم أنهم لم ينقضوه عليه السلام بشيء من ذلك.

قال: ولأن المعلوم من حال قريش تعظيم البيت الحرام، ولبني هاشم اليد الطولى في ذلك.

الكلام في الإجماع

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في قسمة الإجماع، والدلالة على كونه حجة، والكلام في كيفية انعقاده وذكر الطريقة إليه.

وثانيها: فيما أدخل في الإجماع، وليس منه، وفيما أخرج عنه وهو منه.

وثالثها: الكلام في ثبوت طريق الإجماع، والكلام فيما إذا عارضت الأدلة الإجماع، وذكر ما يمكن أن يستدل عليه بالإجماع.

ورابعها: الكلام في ثمرة الإجماع، وما يمنع منه الإجماع



الكلام في الإجماع[1]
هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

في قسمة الإجماع، والدلالة على كونه حجة، والكلام في كيفية انعقاده، وذكر الطريق إليه.

احدها: الكلام في قسمة الإجماع، والدلالة على كونه حجة، والكلام في كيفية انعقاده، وذكر الطريق إليه.

وثانيها: الكلام فيما أدخل في الإجماع، وليس منه، وفيما أخرج عنه وهو منه.

---

(1) الإجماع لدى أبو زيد الدبوسي أقسام أربعة:

إجماع الصحابة نصاً.

وإجماعهم بنص البعض وسكوت الباقين.

وإجماع أهل كل عصر بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول.

وإجماعهم على أحد أقوال اختلف فيها السلف.

ومنهم من قال: لا إجماع لمن بعد الصحابة.

ومنهم من قال: لا إجماع إلا لأهل المدينة.

ومنهم من قال: لا إجماع إلا لعترة الرسول ﷺ؛ لأن الإمام منهم، والإمام معصوم عن الكذب، ومنهم من قال: لا إجماع إذا كان في السلف من خالفهم، والصحيح هو القول الأول؛ لأن الدلائل التي جعلت الإجماع حجة لم تخص قوماً بنسب، ولا مكان، ولا قرن، والأقوال الأربعة الأخيرة مهجورة، وقد حكى مشايخنا عن محمد بن الحسن: أن إجماع أهل كل عصر حجة، إلا أنه على مراتب اربعة: فالأقوى إجماع الصحابة نصاً؛ لأنه لا خلاف فيه بين الأمة؛ لأن العترة يكونون فيهم، وكذلك أهل المدينة، أبو زيد الدبوسي:(تقويم الأدلة):(ص٣١).

وثالثها: الكلام في ثبوت طريق الإجماع، والكلام فيما إذا عارضت الأدلة الإجماع، وذكر ما يمكن أن يستدل عليه بالإجماع.

وثالثها: الكلام في ثبوت طريق الإجماع، والكلام فيما إذا عارضت الأدلة الإجماع، وذكر ما يمكن أن يستدل عليه بالإجماع.

ورابعها: الكلام في ثمرة الإجماع وما يمنع منه الإجماع.

أما الفصل الأول: فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع.

أحدها: الكلام في قسمة الإجماع والدلالة على كونه حجة.

وثانيها: الكلام في كيفية انعقاده.

وثالثها: الكلام في الطريق إلى العلم به.

أما الموضع الأول: فاعلم أن الإجماع عندنا إجماعان إجماع العترة[1] الطاهرة، وإجماع الأمة المرحومة

أما إجماع العترة، فهو حجة عند الزيدية الهادوية المهدية، من أهل البيت عليهم السلام، وأتباعهم، من علماء الإسلام

أما إجماع العترة، فهو حجة عند الزيدية الهادوية المهدية، من أهل البيت عليهم السلام، وأتباعهم، من علماء الإسلام. وهو المحكي عن أبي علي، وأبي عبد الله، من شيوخ المعتزلة، والخلاف في ذلك مع سائر الأمة وأحزاب النصب[2]، من الحشوية، والمرجئة،

---

(١) العترة هم آل البيت: وهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وفاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ ونجلاها الحسن، والحسين سيدا شباب أهل الجنة.

(٢) النصب: تعبير اصطلح عليه شيعة آل البيت عليهم السلام، ويخصون به كل من يتضح من أخلاقياته وسلوكياته أنه يعادي أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، فهو ناصبي، وجمعه نواصب، والنصب: صفة الفعل أو الاعتقاد الذي يباشره أو يعتقده الناصب العداء ضد فكر ومناقب ومزايا الوصي عليه السلام. لإمام الحرمين: (البرهان): (١/ ٦٧٠) =

الإمامية قالوا: إنه حجة بالفرض لا بالذات، إذ الحجة عندهم الإمام المعصوم

والخوارج[(١)]، فأما الإمامية فقد قالوا: إنه حجة بالفرض لا بالذات، إذ الحجة عندهم الإمام المعصوم، وهو لا يخرج عن العترة، والمراد بالعترة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وفاطمة عليهما السلام والحسن والحسين عليهم السلام وأولادهما في كل عصر، واستدل في الكتاب بالآية[(٢)] والخبر.

الزركشي: (البحر المحيط): (٤/ ٤٣٥) الأمدي: (الأحكام): (١/ ١٧٩) الزركشي: (سلاسل الذهب): (٣٣٧) الأسنوي: (التمهيد): (٤٥١) الأسنوي): (نهاية السول): (٢٣٣) الأرموي: (التحصيل من المحصول): (٢/ ٣٧) الغزالي: (ص٣٠٣) الغزالي: (المستصفى): (١/ ١٧٣) حاشية البناني: (٢/ ١٧٦) ابن السبكي: (الإبهاج شرح المنهاج): (٢/ ٣٤٩) ابن جزيء (ص١٢٩) أحمد بن يحيى بن المرتضى (٤٥٨): (منهاج الوصول إلى معيار العقول) الشوكاني: (إرشاد الفحول)، القرافي (نفائس الأصول): (٣/ ٢، ٣) ابن الحاجب: (منتهى الوصول والأمل من علمي الأصول والجدل): (٥٢) إبراهيم الوزير: (الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة النبوية): (ص٢٢٧).

(١) الخوارج: يسمون الشراة، والحرورية، والمحكمة، يرضون بذلك، والمارقة للخبر، ولا يرضونه، ويجمعهم إكفار عثمان، وعلى كل من أتى كبيرة، وأصول فرقهم خمس: الأزارقة، منسوبة إلى أبي راشد نافع بن الأزرق، والإباضية منسوبة إلى عبد الله بن يحيى بن إباض، والصفرية إلى زياد الأصفر، والبيهسية إلى أبي البيهس، والنجداة إلى نجدة بن عامر، ثم تشعبوا، وأنشأ مذهبهم عبد الله بن الكوا، وعبد الله بن وهب في الجزيرة، والموصل، وسجستان، ومن مصنفيهم أبو عبيد، وأبو العينا وغيرهما.
انظر: المهدي لدين الله: أحمد بن يحيى بن المرتضى «المنية والأمل، شرح الملل والنحل»: (ص٢٦).

(٢) أما الآية فهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[الأحزاب:٣٣]، وأما الخبر فهو حديث: «إني تارك فيكم الثقلين...» أخرجه الترمذي في المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ عن جابر رضي الله عنه و(٣٧٨٨) عن زيد بن أرقم رضي الله عنه، وقال عن كل منهما حديث حسن غريب، ورواه أحمد عن أبي سعيد رضي الله عنه (٣/ ١٤، ١٧) وروى نحوه مسلم في صحيحه، عن زيد بن أرقم رضي الله عنه (٤/ ١٨٣، ١٨٩) وكذا الحاكم عنه، (٣/ ١٤٨) وقال: صحيح على شرطهما، ولم يخرجاه، وأقره الذهبي.

أما الآية فقول الله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[الحج:٧٨]، ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى اختارهم له شهداء على الناس، وهو لا يختار له شهداء إلا العدول الذين لا يجمعون على ضلالة، ولا خطأ، والذي يدل على أنه اختارهم له شهداء قوله: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ﴾، والاجتباء هو الاختيار إلى قوله: ﴿وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[الحج:٧٨]، والذي يدل على أنه لا يختار له شهداء إلا العدول، هو أنه لو اختار للشهادة من ليس بعدل، لكان ذلك تغريراً منه سبحانه وتلبيساً، وذلك قبيح -تعالى الله عنه- والآية وإن كان ظاهرها تتناول جميع ولد إبراهيم من اليهود، والنصارى، وقريش وغيرهم، من سائر القبائل، إلا أنا أخرجنا عما تناولته الآية بالإجماع؛ لأنه لم يختلف أحد في أن قولهم ليس بحجة. وإنما الخلاف في من قدمنا ذكره من أهل البيت عليهم السلام، فلا يجوز أن يخرجوا من عموم الآية، لغير دلالة، فثبت بهذا أن إجماعهم حجة.

ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى اختارهم له شهداء على الناس، وهو لا يختار له شهداء إلا العدول.

وإنما الخلاف في من قدمنا ذكره من أهل البيت عليهم السلام، فلا يجوز أن يخرجوا من عموم الآية، لغير دلالة، فثبت بهذا أن إجماعهم حجة.

فإن قيل: هلا ساغ لأحد أن يقول: بأن إجماع ولد إبراهيم كافة حجة، لإيفاء الظاهر حقه، ولا يكون ذلك خرقاً يذهب إليه أحد؛ ولأن هذا ليس من الباب الذي نقول فيه: إن القائل قد وافق هؤلاء في شطر الخلاف، وهؤلاء في بعض آخر منه؛ لأن ذلك إنما يتصور في مسائل الاجتهاد إلى كل مجتهد فيها مصيب، ومسألتنا مما الحق فيه واحد. فمتى

كان الحق في هذه المسألة أن إجماع ولد إبراهيم كافة حجة، لزم أن يكون حينئذٍ الخلاف بين الأمة في الأعصار الماضية باطلاً، فيكون الحق قد خرج عن أيدي الأمة، وذلك لا يجوز.

فمتى كان الحق في هذه المسألة أن إجماع ولد إبراهيم كافة حجة، لزم أن يكون حينئذٍ الخلاف بين الأمة في الأعصار الماضية باطلاً.

وأما الخبر: فقول النبي ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[1]، وهذا الخبر مما ظهر بين الأمة وتلقته بالقبول، ورواه أصحاب الصحاح، فجرى مجرى الأخبار المتعلقة بأمور الدين المهمة، كالصلاة والزكاة، والصوم والحج، وغير ذلك.

وأما الخبر قول النبي ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

ووجه الاستدلال به هو أنه ﷺ أمَّنَنَا من الضلال؛ إذا تمسكنا بعترته، فلو جاز أن يجمعوا على خطأ لما أمننا ﷺ من ذلك، وعترته هم من قدمنا ذكره دون غيرهم من أقاربه وعشيرته؛ لأن من سواهم قد وقع الإجماع على أن إجماعهم ليس بحجة، فيجب خروجهم عما اقتضاه نص الخبر، ومن قدمنا ذكره مختلف في أن إجماعهم حجة، ولا مخرج لهم من مقتضى الخبر، فيجب أن يدل على كون إجماعهم حجة.

وعترته هم من قدمنا ذكره دون غيرهم من أقاربه وعشيرته

---

(١) قال الإمام الحجة الحافظ الولي: مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي في (لوامع الأنوار): (١/ ٨٣) ط٢): وقد أخرج أخبار الثقلين والتمسك، أعلام الأئمة وحفاظ الأمة، فمن أئمة آل محمد صلوات الله عليهم الإمام الأعظم زيد بن علي (المجموع الحديثي): (٤/ ٤)، والإمام نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم، وحفيده إمام اليمن الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم (مجموع رسائل الإمام الهادي): (٥٥، ٩٦، ١٩٥) و(الأحكام): (١-٤٠) ط٢، والإمام علي بن موسى الرضا (الصحيفة): (٤٦٤)، والإمام الناصر الأطروش، والإمام المؤيد بالله، والإمام أبو طالب (الأمالي): (١٠٤) والسيد الإمام أبو العباس (المصابيح): (٢٤٦)، والإمام الموفق بالله، وولده الإمام المرشد بالله (الأمالي الخميسية): (١/ ١٥٢) والإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان في (الأحكام)، والإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (العقد الثمين): (٩٨) وغيرهم من المحدثين والعلماء.

وأما إجماع الأمة، فقد حكى رضي الله عنه أن أكثر الفقهاء، وجل المتكلمين، بل الصحابة والتابعين قالوا: الإجماع حجة، والتمسك به واجب، وإنما خالف فيه (النظام)[1] ومن تبعه، ثم تبعهم الرافضة، وبعض الخوارج، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾[النساء:١١٥].

قالوا: الإجماع حجة، والتمسك به واجب، وإنما خالف فيه (النظام) ومن تبعه، ثم تبعهم الرافضة، وبعض الخوارج.

ووجه الاستدلال بهذه الآية، أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين بالوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحظور في الوعيد.

الا ترى أنه لا يجوز أن يقول الحكيم لعبده: إن زنيت، وشربت الماء عاقبتك، فإذا قبح اتباع غير سبيلهم وجب تجنبه، وليس يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم؛ لأنه لا واسطة بين اتباع سبيلهم وغير اتباع سبيلهم.

---

(١) النظام (ت٢٣١هـ/ ٨٤٥م) هو: إبراهيم سيار النظام، أو هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق الملقب بالنظام، من أئمة المعتزلة ومن أكثرهم شهرة وجراة، واستدلالاً، فقد كان النظام من فقهاء ومتكلمي الاعتزال بمقالات فلسفية مثيرة وله إسهامات واسعة في تأسيس مذهب الاعتزال، ودمج الفلسفة اليونانية بالفكر الإسلامي؛ لأنه تبحر في علوم الفلسفة، ذكر له الكتاب كثيراً من الكتب في مجال الفلسفة والاعتزال، وقد شيدت مدرسة اعتزالية باسمه، وكانت تسمى بالنظامية، وإلى جانب كونه مفكراً فيلسوفاً، فقد كان أديباً وشاعراً، روى له المرتضى في أماليه طائفة من الأشعار.
ر: «أمالي المرتضى»: (١/ ١٩٦، ١٩٧) التميمي «الفرق بين الفرق»: (١١٣)، ابن المرتضى: أحمد بن يحيى «المنية والأمل»: (٥٦، ١٥٦، ١٦٠) الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، الخطيب «تاريخ بغداد»: (٦/ ٩٧)، ابن حزم «الفصل»: (٤/ ١٤٧) ابن حجر «لسان الميزان»: (١/ ٦٧)، الزركلي «الأعلام»: (١/ ٤٥).

دليل آخر قول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[البقرة:١٤٣].

وجه الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى اختارهم له شهداء على الناس، فوجب من حيث حكم بخيريتهم ليكونوا شهداء؛ لأن الوسط من كل شيء خياره، وهو تعالى لا يختار له شهداء، إلا العدول

ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى اختارهم له شهداء على الناس، فوجب من حيث حكم بخيريتهم ليكونوا شهداء؛ لأن الوسط من كل شيء خياره، وهو تعالى لا يختار له شهداء، إلا العدول الذين لا يجمعون على خطأ، أن يكون إجماعهم حجة على نحو ما قدمنا في نظير ذلك.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في كيفية انعقاده[1]، فقد ذكر في الكتاب أن الاتفاق من الأمة قد يكون بالفعل

الاتفاق من الأمة قد يكون بالفعل، ويكون بالرضا، ويكون بالقول، وقد يجمعون على القول والفعل، وعن الإخبار بالرضا.

نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلاً واحداً، ويكون بالقول، ويكون بالرضا، نحو أن يخبروا عن أنفسهم بالرضا، ونحو أن يظهر القول فيهم، فلا يظهروا كراهية مع زوال البقية، وقد يجمعون على القول وعلى الفعل، وعلى الإخبار عن الرضا في مسألة واحدة، وكل هذه الأمور أدلة على الاعتقاد لحسن ما رضوا به ولوجوبه، غير أن اتفاقهم على الفعل يدل على حسنه، من حيث كان الفعل دليلاً على اعتقادهم لحسنه، وقد

---

(١) حد الإجماع عند اللامشي الحنفي أنه: اجتماع آراء أهل الإجماع على حكم من أمور الدين عند نزول الحادثة، وأهل الإجماع من كان عاقلاً بالغاً مسلماً عدلاً من أهل الاجتهاد والفتوى، وأن يكون من أهل السنة والجماعة، وشرط انعقاده اجتماع جميع أهل الإجماع عند العامة حتى لا ينعقد إجماع الصحابة، ولا إجماع أهل كل عصر إذا كان فيهم واحد يخالفهم.
قال بعضهم لا عبرة لمخالفة الأقل لقوله ﷺ: «من خالف الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه». وقال: «عليكم بالسواد الأعظم»، وقال: «من شذ شذ في النار»، الكل دليل على انعقاد الإجماع باجتماع الأكثر. ر: اللامشي الحنفي كتاب في أصول الفقه، فصل في الإجماع (١٦١).

يجتمعون على ترك فعل، فيدل ذلك على أنه غير واجب؛ لأنه لو كان واجباً لكان تركه محظوراً، وفي ذلك اجتماعهم على المحظور، ويجوز أن يكون ما تركوه مندوباً إليه؛ لأن تركه ليس محظوراً.

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في الطريق إلى العلم[1] به

•لا بد من أن يكون لنا طريق إلى العلم به، فلا يخلو إما أن يكون الإجماع معلوماً بالعقل ضرورة، أو استدلالاً، وإما معلوماً بالإدراك.

فاعلم أنا إذا لزمنا المصير إلى الإجماع، فلا بد من أن يكون لنا طريق إلى العلم به، فلا يخلو إما أن يكون الإجماع معلوماً بالعقل ضرورة، أو استدلالاً، وإما معلوماً بالإدراك، ومعلوم أنا لا نعلم بأول العقل أن الأمة مجمعة على حكم من الأحكام، ولا باستدلال عقلي، فبقي أن الإدراك هو الطريق إلى ذلك، ثم لا يخلو إما أن يدرك قولهم بالسماع، أو نشاهدهم يفعلون فعلاً. وإما أن نسمع الخبر عنهم، وإذا لم يجز أن يكون المخبر عنهم هو الله تعالى، ولا رسوله ﷺ؛ لأن الوحي مرتفع كان المخبر عن الأمة غيرهما، وثبت أن طريق العلم بإجماعهم هو سماعنا

---

(١) قال إمام الحرمين في (البرهان): لا أثر للإجماع في العقليات، فإن المعتبر فيها الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعضدها وفاق، ولم يعارضها شقاق، وإنما يعتبر الإجماع في السمعيات، فإذا أجمعوا على فعل نحو: أكلهم الطعام، دال إجماعهم على إباحته، كما يدل أكله عليه السلام على الإباحة ما لم تقم قرينة دالة على الندب أو الوجوب، فهذا التفصيل حسن ويصير الحد به خير منها. وقال أبو الحسين في (المعتمد): يجوز اتفاقهم على القول والفعل والرضا، ويخبروا عن الرضا في أنفسهم، فيدل عن حسن ما رضوا به، وقد يجمعون على ترك القول، وترك الفعل، فيدل على أنه غير واجب، ويجوز أن يكون ما تركوه مندوباً؛ لأن تركه غير محظور.

ر: القرافي (نفائس الأصول في شرح المحصول): (٣/ ٣١٣).

أقاويلهم، أو مشاهدتنا لهم فاعلين، أو النقل عنهم، والسماع لا يخلو إما أن يتناول قول كل واحد منهم، أو يتناول قول بعضهم، فإن تناول قول واحد منهم كان طريقاً كافياً، وإن تناول قول بعضهم لم يكن طريقاً إلى إجماعهم إلا بأحد أمرين[1]: إما بنقل ذلك القول عن الباقين، وإما أن ينقل سكوت الباقين عن النكير مع انتشار القول فيهم، وارتفاع البقية، وكون ذلك الحكم مما يكون الحق فيه واحداً والنقل عنهم إما أن يكون نقلاً عن جميعهم، فيكتفى به. وإما أن يكون نقلاً عن بعضهم فلا يكون طريقاً، إلا بأن يسمع من الباقين مثل ذلك القول، وإما أن يعلم سكوت الباقين عن النكير مع انتشار القول فيهم، وارتفاع البقية، وكون ذلك الحكم، مما يكون الحق فيه واحداً، والخبر عن المجمعين ضربان تواتر وآحاد. وكل واحد منهما طريق إلى الإجماع ولا عبرة بانقراض العصر في ذلك، وقد اشتملت هذه الجملة الأخيرة على مواضع:

وإجماعهم لا يكون إلا بأحد أمرين: إما بنقل ذلك القول عن الباقين، وإما أن ينقل سكوت الباقين عن النكير.

ولا عبرة بانقراض العصر في ذلك، وقد اشتملت هذه الجملة الأخيرة على مواضع

أحدها: الكلام في قول الصحابي من جملة الأمة.

وثانيها: الكلام في أن خبر الواحد طريق إلى الإجماع.

وثالثها: الكلام في أن انقراض العصر ليس بطريق إليه.

أما الموضع الأول: فهو يتضمن فصلين:

أحدهما: الكلام في حكمه مع فقد الخلاف.

وثانيهما: الكلام في حكمه مع الخلاف.

---

(١) في (ب): (طريقاً إلى إجماعهم) وقد خلت من (أ).

أما الفصل الأول: فاعلم أنه إذا قال الصحابي أو غيره من أهل العصر قولاً وانتشر في الكافة،وسكت الباقون، فإما أن يعلم أن سكوتهم[1]سكوت راضٍ

يكون ذلك القول قولاً لهم، أو لا يعلم. فإن علم ذلك كان إجماعاً؛ لأنهم لو قالوا رضينا بهذا القول ونحن معتقدون له لكان إجماعاً، فإذا علمنا ذلك ضرورة منهم كان أولى، وإن لم يعلم باضطرار أنهم رضوا بذلك القول فلا يخلو، إما أن يكون من مسائل الاجتهاد أو لا يكون من مسائل الاجتهاد، فإن لم يكن من مسائل الاجتهاد، فإما أن يكون على الناس فيه تكليف أو لا؟ فإن لم يكن عليهم فيه تكليف كالقول بأن (عماراً)[2]، أفضل

أن يكون سكونهم سكوت راضٍ، يكون ذلك القول قولاً لهم، أو لا يعلم، فإن علم ذلك كان إجماعاً.

---

(١) وإذا قال بعض وسكت الباقون، فإن علم أن سكوتهم رضا إجماع، وإن لم يعلم فإن كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بأن عماراً أفضل من حذيفة، فلا إجماع ولا حجة، وإن كان مما فيه تكليف فإن كان قطعياً وكان لسكوتهم محمل غير الرضا، وإن كان اجتهادياً قبل تعدد المذاهب فاختلف في ذلك على القول بالتصويب مع انتشاره، فعند أكثر الفقهاء أنه إجماع.
قال أبو علي: ومع انقراض العصر، ويُسمَّى استدلالياً.
وعند المتوكل، والمهدي، وأبي هاشم، والكرخي، وعن الشافعي: حجة لا إجماع، وجمهور أئمتنا، وأبو عبد الله، والأشعرية والظاهرية، وعن الشافعي لا إجماع، ولا حجة.
ر: صارم الدين الوزير (الفصول اللؤلؤية): (٢٣٠).

(٢) عمار بن ياسر (ت٣٧هـ/ ٦٥٧م) هو: الصحابي الجليل عمار بن ياسر بن عامر العنسي الدمشقي، أبو اليقظان مولى بني مخزوم، كان من السابقين إلى الإسلام مع أمه وأبيه، أسلم مع صهيب في وقت واحد في دار الأرقم، وكان أول من شهر إسلامه مع أبي بكر، وبلال، وخباب، وصهيب مع أمه وأبيه ولاقوا في الله على إسلامهم، ما لاقوا من الشدائد، ويقول لهم رسول الله ﷺ: «صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة» هاجر عمار إلى المدينة وشهد بدراً =

من (حذيفة)[1] جاز أن يكون خطأ، ولم يلزم الباقين إنكاره؛ لأنه إنما يلزمهم إنكاره، إذا علموا أنه منكر، وإذا لم يلزمهم النظر في كونه منكراً جاز ألا ينظروا فيه، ولا يعلموا أنه منكر، فلا يلزمهم إنكاره، وليس يمتنع أن يتطابقوا على ترك إنكار ما لا يلزمهم إنكاره.

لأنه إنما يلزمهم إنكاره، إذا علموا أنه منكر.

الا ترى أنهم لو سمعوا من يخبر بأن (زيداً) في الدار، لم يلزمهم أن ينظروا هل أخبر عن ثقة أو على حسب ظنه، أو أخبر قطعاً، وهو لا يأمن كونه كاذباً، وإذا لم يلزمهم ذلك، لم يجب الإنكار عليهم، وإن كان على الناس في المسألة تكليف، فأما أن يكون لسكوت من سكت وجه يمكن صرف السكوت إليه سوى الرضا، أو لا يكون، فإن كان ثم وجه سوى الرضا لم يكن إجماعاً، نحو ما نقوله في سكوت من سكت عن النكير، لإمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان من الصحابة، وإن لم يكن

الا ترى أنهم لو سمعوا من يخبر بأن (زيداً) في الدار، لم يلزمهم أن ينظروا هل أخبر عن ثقة أو على حسب ظنه، أو أخبر قطعاً، وهو لا يأمن كونه كاذباً.

نحو ما نقوله في سكوت من سكت عن النكير، لإمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان من الصحابة، وإن لم يكن لسكوت الساكت وجه سوى الرضا

وأحداً، والخندق، وجميع المشاهد، وروى له عن رسول الله ﷺ اثنان وستون حديثاً. وهو أول من بنى مسجداً لله في الإسلام. بنى مسجد قبا، وشهد قتال اليمامة في زمن أبي بكر، وقطعت أذنه، واستعمله عمر على الكوفة، وله مناقب كثيرة. قتل بصفين مع علي عليه السلام سنة (٣٧هـ) وهو ابن ٩٣ سنة. ر: ترجمته في (الإصابة): (٢/ ٥١٢) و(الاستيعاب): (٢٧٩) و(حلية الأولياء): (١/ ١٣٩).

(١) حذيفة (ت٣٦هـ/ ٦٥٦م) هو: الصحابي حذيفة بن اليمان، أبو عبد الله، حليف بني عبد الأشهل من الأنصار، وأصله من اليمن، أسلم حذيفة وأبوه، وهاجر إلى رسول الله ﷺ، وشهد أحداً، قتل أبوه يومئذ،وشهد حذيفة الخندق وما بعدها، وأسلمته أمه وهاجرت، وكان حذيفة صاحب سر رسول الله ﷺ في المنافقين، يعلمهم وحده، وأرسله رسول الله ﷺ سرية وحده ليلة الأحزاب، وحضر حرب نهاوند، وحمل الراية بعد مقتل أمير الجيش النعمان بن مقرن، وفتح حذيفة «الري» و«همذان» و«الدينور». وشهد فتح الجزيرة، وولاه عمر المدائن، فتوفي فيها سنة ٣٦هـ وكان كثير السؤال لرسول الله ﷺ عن أحاديث الفتنة والشر ليجتنبها. ر ترجمته في: (الإصابة): (١/ ٣١٧).

لسكوت الساكت وجه سوى الرضا، فإن ما هذا سبيله يكون إجماعاً دالاً على كون ذلك القول صواباً؛ لأنه لو كان خطأ، لكان القائل به مخطئاً، والراضي مخطئاً، والساكت عن النكير مخطئاً، فأما إذا كانت المسألة من مسائل الاجتهاد، فالقائلون بأن الحق من ذلك في واحد، وما عداه يجب تركه يقولون في ذلك ما قلنا الآن في ما ليس من مسائل الاجتهاد. والقائلون: بأن كل مجتهد مصيب، اختلفوا. فقال أبو علي: يكون ذلك إجماعاً إذا انتشر القول فيهم ثم انقرض العصر، وذلك قول أكثر الفقهاء.

وقال أبو هاشم: لا يكون إجماعاً ولكن يكون حجة، وذلك هو المحكي عن أبي الحسن الكرخي، وقد مر للهادي عليه السلام ما يقرب من ذلك، وقال أبو عبد الله: لا يكون إجماعاً، ولا حجة، وذلك هو قول أهل الظاهر، والذي يدل على صحته أن سكوت من سكت عن الإنكار[1] في ذلك، لا يدل على الرضا، بكون القول قولاً له؛ لأنه لا

وقال أبو هاشم: لا يكون إجماعاً ولكن يكون حجة، وذلك مر المحكي عن أبي الحسن الكرخي، وقد مر للهادي عليه السلام ما يقرب من ذلك.

---

(١) يحكى عن الشافعي أن عمر بن الخطاب. شاور الصحابة لديه في مال فضل عنده وعليٌّ ساكت حتى قال له: ما تقول يا أبا الحسن لم تجعل يقينك شكاً وعملك جهلاً أرى أن تقسيم ذلك بين المسلمين؟ وروي فيه حديثاً في قسمة الفضل، فلم يجعل سكوته تسليماً. وشاورهم في المرأة، فأشاروا عليه بأن لا غُرم عليه، (وعليٌّ) ساكت. فلما سأله فقال: ما تقول يا أبا الحسن، فقال: إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا، وإن قاربوك، أي طلبوا قربتك فقد غشوك، أي خانوك، أرى عليك الغرة، فقال: أنت صدقتني، فقد استجاز (عليٌّ) السكوت مع إضمار الخلاف، ولم يجعل (عمر) سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه. ر: البخاري «كشف الأسرار»، عن أصول البزدوي: (٣/ ٤٢٨).

يمتنع أن يكون إنما سكت؛ لأنه لم يفكر في المسألة، لانشغاله بغير ذلك من الأشغال كالجهاد، وسياسة النفس، أو التكفير في غيرها من المسائل، أو يكون له قول في تلك المسألة يخالف ما قالوه. ولا يظهر الخلاف، فلا يكون القول المنتشر إلا قول بعضهم، وليس يؤدي ذلك إلى أن تذهب الأمة كلها عن الحق؛ لأن ذلك القول المنتشر هو حق؛ لأن المسألة من مسائل الاجتهاد، وكل مجتهد فيها مصيب، فلا يكون سكوت الساكت فيها خطأً، يوضحه أنه قد ظهر عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه كان يرى جواز بيع أمهات الأولاد مع قوله اتفق رأيي ورأي عمر في جماعة من الصحابة على أن لا يبعن ثم رأيت بيعهن، وكانت المسألة من المشهورات عندهم ولم يُعلم أن في الصحابة من رأى جواز بيعهن في الأول، فلو كان بهذا القدر يكون حجة وإجماعاً من الصحابة، بحيث يحرم مخالفته من بعد لما شاع ذلك لأمير المؤمنين صلوات الله عليه. فأما إذا ظهر القول عن بعض الصحابة، ولم ينتشر، ولا عرف له مخالف، وكانت المسألة اجتهادية، فمنهم من قال: إنه بمنزلة الإجماع، ومنهم من قال: ليس بحجة ولا إجماع، وهو الصحيح؛ لأن من لا يخالف من الصحابة يجوز أن لا تخطر له المسألة على بال، ولو خطرت فالوجه ما تقدم في الانتشار.

ولأن المسألة من مسائل الاجتهاد، وكل مجتهد فيها مصيب، فلا يكون سكوت الساكت فيها خطأ.

يوضحه أنه قد مر على أمير المؤمنين عليه السلام أنه كان يرى جواز بيع أمهات الأولاد مع قوله: اتفق رأيي ورأي عمر من جماعة الصحابة على أن لا يبعن، ثم رأيت بيعهن.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في حكم قول[1] الصحابي مع الخلاف، فقد حكى رضي الله عنه، أنهم اختلفوا في الصحابة، إذا اختلفوا في مسألة، فقالوا فيها أقوالاً

في الصحابة إذا اختلفوا في مسألة، فقالوا: فيها أقوالأ... هل يكون قول كل واحد منهم حجة أم لا؟

هل يكون قول كل واحد منهم حجة، أم لا؟ فقال الشيخان أبو علي وأبو عبد الله: إنه إن حصل ترجيح بين أقاويلهم، أخذنا بالأرجح وإلا فالمكلف مخير في أقاويلهم يأخذ بأيها شاء، وإنَّ قول الصحابي يصح الأخذ به، والاعتماد عليه، وإن خولف فيه، وهو المحكي عن (محمد بن الحسن)[2] فذهب جماعة من أصحاب الحديث، ونص عليه الشافعي في

الشيخان: أبو علي وأبو عبد الله: إنه إن حصل ترجيح بين أقاويلهم أخذنا بالأرجح، وإلا فالمكلف مخير في أقاويلهم يأخذ بأيها شاء.

---

(١) اختلف أهل العلم من الصحابة، إذا اختلفوا في المسألة، فقالوا فيها أقوالأ، هل يكون قول كل واحد منهم حجة؟ فحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن الشيخين أبي علي، وأبي عبد الله إنه إن حصل ترجيح بين أقاويلهم أخذنا بالراجح، وإلا فالمكلف مخير في أقاويلهم يأخذ بأيها شاء، وأن قول الصحابي يصح الأخذ به، والاعتماد عليه، وإن خولف فيه وهو المحكي عن محمد بن الحسن، وهو مذهب جماعة من أصحاب الحديث، ونص عليه الشافعي في رسالته القديمة، وروى عنه أنه تقدم أقوال الأئمة الأربعة، والذي عليه الأكثر أن قول آحاد الصحابة ليس بحجة متى اختلفوا في المسألة، وأنه لا يصح الأخذ بقول بعضهم إلا إذا علم الوجه، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يذهب إلى ذلك ونحن نختاره. ر: المنصور بالله عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٨١، ٢٨٢).

(٢) محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ/ ٨٠٤م) صاحب أبي حنيفة، وهو: وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري من أبرز تلاميذ الإمام أبي حنيفة، وقد ولد محمد بن الحسن الشيباني عام (١٣٢هـ) وتوفي عام (١٨٩هـ) وقد أدرك أبا حنيفة وهو شاب، حيث توفي أبو حنيفة سنة (١٥٠هـ) ثم تتلمذ على أبي يوسف، وسفيان الثوري والأوزاعي، ومالك حيث روى عنه الموطأ، وكانت روايته له إحدى الروايات عن الإمام مالك له كتب كثيرة أهمها المبسوط. ر:ترجمته في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني لمحمد زاهد الكوثري.نشر مكتبة الخانجي.

رسالته القديمة، وروي عنه أنه يقدم أقوال الأربعة، والذي عليه الأكثر أن قول آحاد الصحابة متى اختلفوا في المسألة ليس بحجة، وأنه لا يصح الأخذ بقول بعضهم، إلا إذا علم الوجه فيه، واستدل رضي الله عنه لصحة ذلك بأنه لا دلالة على كون قول الصحابي حجة، وإثباته حجة بغير دلالة لا يجوز، واحتج المخالف بوجهين:

روي عن الشافعي: أنه يقدم أقوال الأربعة، والذي عليه الأكثر أن قول آحاد الصحابة متى اختلفوا في المسألة ليس بحجة، وأنه لا يصح الأخذ بقول بعضهم، إلا إذا علم الوجه فيه.

أحدهما: أن الصحابة كان بعضهم يرجع إلى بعض من غير حجة، ولا دليل. وأجاب رضي الله عنه أن هذه دعوى باطلة لا دليل عليها، فلا نسلم لهم ذلك، اللهم إلا أن يراد بذلك أن العامة كانت ترجع إلى المجتهدين، فذلك لا يقتضي كون قول الواحد من الصحابة حجة؛ لأن ذلك ثابت في عصر التابعين.

والثاني: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»

والثاني: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1]، وأجاب رضي الله عنه بأن هذا الخبر لو صح لأفاد أن الأخذ بفتاويهم لمن يستفتيهم ويقتدي بهم من العامة جائز، وهذا ليس مما نحن فيه بسبيل، وما ذكره رضي الله عنه من هذا التأويل هو الحتم الذي لا معدل عنه، ولو حمل على ظاهره، لأفاد إصابة الكل مع الفتنة، وشب نيران الحروب، وقد عرف فساده.

(١) حديث: «أصحابي كالنجوم» من الأحاديث الضعيفة.
قال عنه كثير من العلماء والمحدثين: إن الذي رواه هو عبد الرحمن بن زيد العمى عن أبيه.
قال ابن معين: وهو كذاب. وقال السعدي: ليس بثقة، وقال البخاري: تركوه، وقال أبو حاتم: حديثه متروك، وقال أبو زرعة: واه، وقال أبو داود: ضعيف، وأبوه ضعيف.

وأما الموضع الثاني:

هو أن خبر الواحد طريق إلى الإجماع[1]، فهو قول جماعة من العلماء، وبه قال القاضي وأبو الحسين

خبر الواحد طريق إلى الإجماع، وبه قال جماعة من العلماء، وبه قال القاضي، وأبو الحسين، واختاره ﷺ، ومنهم من قال: لا يثبت بذلك، وهو قول أبي رشيد، والذي يدل على الأول أن الإجماع حجة كما أن كلام النبي ﷺ حجة.

واختاره رضي الله عنه، ومنهم من قال: لا يثبت بذلك وهو قول (أبي رشيد) والذي يدل على الأول أن الإجماع حجة، كما أن كلام النبي ﷺ حجة، فإذا لزمتنا الأحكام بنقل كلام النبي ﷺ من جهة الآحاد فكذلك تلزمنا بنقل كلام الأمة من جهة الآحاد، يبين ذلك أنا قد علمنا في الجملة وجوب متابعة الأمة، فإذا أخبرنا الثقة بأنها أجمعت على حكم، فقد ظننا بخبره تفصيلاً لما علمناه في الجملة وذلك وجه يقتضي وجوب العمل بخبره كما قدمنا تحقيق هذه الطريقة في باب الأخبار.

(١) يقول الإمام عبد الله بن حمزة: وعندنا أن أخبار الآحاد تقدح في الإجماع؛ لأن ظاهر الإجماع لا يكون أصح متناً، وأعظم حرمة، وأوجب حقاً من ظاهر الكتاب، وقد عدل عن ظاهر الكتاب لخبر الآحاد، كما فعله عمر في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[التوبة:٥]، وعدل عن هذا الظاهر لخبر عبد الرحمن بن عوف كما قدمنا، وأما ما ذكره رحمه الله تعالى من المنع عن ذلك؛ لأن الإجماع معلوم وخبر الواحد مظنون، وقد ترك له، وإنما ترك له والحال هذه؛ لأن ظاهر الكتاب محتمل، وخبر الواحد لا يحتمل؛ لأنه يرد بالأمر مفصلاً، ولا شك في كون ظاهر الإجماع أشد احتمالاً من ظاهر الكتاب وأوسع سبلاً للتأويل. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيارات): (٢٤٩).

انقراض العصر ليس بطريق إلى معرفة الإجماع، فهو قول أكثر العلماء، وعند أبي علي أن ذلك طريق إلى معرفة الإجماع.

وأما الموضع الثالث: وهو أن انقراض العصر[1] ليس بطريق إلى معرفة الإجماع

فهو قول أكثر العلماء، وعند أبي علي أن ذلك طريق إلى معرفة الإجماع، ووجهه عند أبي علي أن العصر لا ينقرض إلا وقد شاع القول في جميع أهله، فلو كان فيهم مخالف لأظهر خلافه. قال رضي الله عنه: والذي يدل على فساد ما ذكره أبو علي انه لا يخلو إما أن يقول: لا طريق إلى الإجماع سوى الانقراض، أو يقول: هو طريق وغيره طريق، والأول لا يصح؛ لأن المعاصر للصحابة لو سمع القول، من كل واحد من المجتهدين أو سمع عن بعضهم وأخبر عن الباقين لعلم إجماعهم، وإن لم ينقرض العصر.

والثاني: لا يصح لأن ما ذكره من انتشار القول ووجوب إظهار الخلاف موقوف على تمادي الزمان انقرض العصر أو لم ينقرض.

والثاني: لا يصح لأن ما ذكره من انتشار القول ووجوب إظهار الخلاف موقوف على تمادي الزمان انقرض العصر أو لم ينقرض، ولو كان انتشار القول في جميع أهل العصر موقوفاً على انقراض العصر، فقد بينا أن ما هذا سبيله لا يكون طريقاً إلى معرفة الإجماع متى كانت المسألة من مسائل الاجتهاد.

---

(١) اختلف أهل العلم في انقراض أهل العصر هل هو معتبر في حصول الإجماع أم لا؟ فذهب قوم إلى أن انعقاده مشروط بانقراض أهل العصر، وهو قول بعض أهل الظاهر، وقوم من الفقهاء، والذي نختاره أن انقراض أهل العصر غير معتبر في انعقاد الإجماع، ولا شطر في صحته، ولا في معرفته، والذي يدل على ما اخترناه أن أدلة الإجماع له تتضمن شرط انقراض أهل العصر، واعتباره بغير دلالة لا يصح. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٦٤، ٢٦٥).

واعلم أن ما ذكره رضي الله عنه إنما يصلح توجيهه إلى الشيخ أبي علي؛ لأنه أطلق القول إطلاقاً، فأما لو جعل ذلك معتبراً في إجماع من بعد الصحابة لكان هو الواجب إن لم نقل بانقراض عصرين وأعصار، فإن الإسلام بعد انتشاره في الأقطار وبلوغه حيث يبلغ النهار لا نكاد نضبطه إلا بمضي أعصار، ويكمن تمثيله بانعقاد الإجماع على أن تارك الصلاة غير مُسْتَحِل، لا تجري عليه أحكام عُبّاد الأوثان بما ظهر من إجماع المسلمين من لدن الأعصار المتوالية، فإن الأمة المعتبر بهم هم السبعة[1]، والفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية، وما علم أن أحداً منهم حكم بذلك في جميع أقطار الإسلام، ولا يشذ من الأمة بعدهم إلا الخوارج والحنابلة وهم خارجون عن أهلية الاعتداد.

واعلم أن ما ذكره رضي الله عنه إنما يصلح توجيهه إلى الشيخ أبي علي؛ لأنه أطلق القول إطلاقاً، فأما لو جعل ذلك معتبراً في إجماع من بعد الصحابة لكان هو الواجب.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في ما أدخل في الإجماع وليس منه[2]

وفيما أخرج عنه وهو منه،فذلك يتضمن نمطين بحسب هذه العقدة.

---

(١) الفقهاء السبعة هم: سعيد بن المسيب (ت بعد ٩٠هـ) عروة بن الزبير (ت٩٤هـ) القاسم بن محمد (ت٩٤هـ) أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (ت٩٤هـ) عبد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت٩٦هـ) سليمان بن يسار (ت١٠٧هـ) وخارجة بن زيد بن ثابت (ت١٠٠هـ). د: علي جمعة محمد (المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية): (٣٥٤).

(٢) قال القرافي: قوله: فإذا اختلف أهل العصر الأول على قولين من هذه الثلاثة تقديره بقول بعضهم لا يحل أكل لحوم السباع كلها، ويقول الآخر: كل كلها، أو يقول: يحل أكل سباع الطير فقط، ويحرم سباع الوحش، ويقول الآخر بالعكس، فهذه صورة الإيجاب الكلي، والسّلب الكلي، والإيجاب في البعض والسلب في البعض، فنقول يحدث القول الثالث مثلاً تحريم البعض إن كان القولان بالإيجاب الكلي والسلب الكلي. أو نقول: الثالث يحرم نوع من الطيور، ونوع من الوحش فقط.

قوله: لو جاز ألا يجوزوا القول الثالث بشرط ألا يظهر وجه لجاز ذلك في القول الواحد.

قلنا: الفرق أن الإجماع بعد الخلاف يبين أن الحق في القول الذي اجمعوا عليه.

أما النمط الأول: فاعلم أن في الناس من ذهب إلى أن إجماع[1] أهل المدينة وحدهم حجة، وفي الناس من قال: إنه يتم الإجماع وإن خالف تابعي في عصر الصحابة، وفيهم من قال: إن الإجماع يتم بدون العامة، وفيهم من ذهب إلى أنه يتم بدون علماء الأصول، واقتصر على الفقهاء، وفيهم من ذهب إلى أنه يتم بدون من لم يشتهر بالفتوى، وفي الناس من لم يعتبر بالواحد، ولا بالاثنين، فيتم الإجماع عنده بدونهما، فلنتكلم في هذه النصوص من الخلاف.

أما النمط الأول: فاعلم ان في الناس من ذهب إلى أن إجماع أهل المدينة وحدهم حجة.

الخلاف الأول: حكي عن بعضهم القول: بأن إجماع أهل المدينة وحدهم حجة

وهي الظاهرة عن (مالك) وأنكرها الأبهري[2] وتأوله على ترجيح

---

(١) قال الجصاص: وأيضاً فلو كان إجماع أهل المدينة حجة لوجب أن يكون حجة في سائر الأعصار، كما أن إجماع الأمة لما كان حجة لم يختلف حكمه في سائر الأزمان في كونه حجة، ولو كان لوجب اعتبار إجماع أهل المدينة في هذا الوقت، ومعلوم أنهم في هذا الوقت أجهل الناس، وأقلهم علماً، وأبعدهم من كل خير.
فإن قيل: إنما يعتبر الآن إجماع من يتفقه على مذهب أهل المدينة وهم أصحاب مالك بن أنس.قيل له: أفيعتبر إجماعهم وإن لم يكونوا في هذا العصر من أهل المدينة من الصحابة؟
فإن قال: نعم. قيل له: فاعتبر إجماع أهل الكوفة من التابعين، وإن لم يكونوا من أهل المدينة من الصحابة، فإنهم أخذوا العلم عمن انتقل إليهم من أهل المدينة من الصحابة. ر: أبو بكر الرازي الجصاص (الفصول في الأصول): (٢/ ١٥٠).

(٢) هو: محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح أبو بكر التميمي الأبهري، شيخ المالكية في العراق، سكن بغداد وسئل أن يلي القضاء فامتنع. له تصانيف في شرح مذهب مالك والرد على مخالفيه، منها: الرد على المزني، ومن كتبه (الأصول) و(إجماع أهل المدينة) و(فضل المدينة على مكة) و(العوالي) و(الأمالي) كلاهما في الحديث. ر: ترجمته في الخطيب (تاريخ بغداد): (٥/ ٤٦٢) والصفدي (الوافي بالوفيات): (٣/ ٣٠٨) و(اللباب): (١/ ٢٠): (١/ ٢) و(تذكرة الحفاظ): (٣/ ١٩١) و(شذرات الذهب): (٣/ ٩٥) و(العبر): (٣/ ١٢) والزركلي (الأعلام): (٦/ ٢٢٥).

نقلهم وروايتهم، والذي يبطل القول بأن إجماعهم حجة ما قد ثبت من أن أدلة الإجماع لم تتناولهم وحدهم، نحو اسم المؤمنين، واسم الأمة، فلا يجوز القول بذلك لغير دلالة؛ ولأن الأماكن لا تؤثر في كون الأقوال حجة، وقول النبي ﷺ: «المدينة طيبة تخرج منها خبثها كما يخرج الكير خبث الحديد»[1]، لا يدل على كون إجماع أهلها حجة، وإنما هو مدح لها، وليس فيه ذم من خرج عنها لإجماع الأمة على أن الخروج منها غير مذموم، وكون (المدينة) مهبط الوحي لا يدل عليه، فإن (مكة) تشاركها في ذلك، مع أن إجماع أهل (مكة) ليس بحجة، فأما كون روايتهم أولى من رواية غيرهم، فقد ذكر القاضي في (الشرح والدرس) أن ذلك لا يمتنع، ولا فرق بين رواية الواحد منهم، وهو بالمدينة أو بغيرها، وإنما المراد بذلك أن روايتهم بعد عصر الصحابة أولى من رواية غيرهم؛ لأن أهل البلد أعرف بما يجري فيه من غيرهم، ولهذا يرجع الناس في معرفة الشيء إلى أهل الناحية التي حدث فيها ذلك الشيء؛ لأنهم إما أن يكونوا

والذي يبطل القول بأن إجماعهم حجة ما قد ثبت من أن أدلة الإجماع لم تتناولهم وحدهم، نحو اسم المؤمنين، واسم الأمة، فلا يجوز القول بذلك لغير دلالة؛ ولأن الأماكن لا تؤثر في كون الأقوال حجة

وكون المدينة مهبط الوحي لا يدل عليه، فإن مكة تشاركها في ذلك، مع أن إجماع أهل مكة ليس بحجة.

---

(١) «إن المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد» أخرجه مسلم في صحيحه عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ قال: «إنها طيبة -يعني المدينة- وإنها تنفي الخبث، كما تنفي النار خبث الفضة» واتفق عليه الشيخان من حديث أبي هريرة، بلفظ: «أمرت بقرية تأكل القرى يقولون: يثرب، وهي المدينة تنفي الناس كما ينفي الكير خبث الحديد» واتفقا عليه أيضاً من حديث جابر، وفيه: «المدينة كالكير تنفي الناس كما ينفي الكير خبث الحديد» واتفقا عليه أيضاً من حديث جابر، وفيه: «المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها» البخاري، كتاب الحج، باب فضل المدينة، وأنها تنفي خبث الناس (١/ ٣٢١) باب المدينة تنفي الخبث (١/ ٣٢٢) المعتبر للزركشي (ص٧٥) تحفة الطالب (١٦١). روى مسلم عن أبي هريرة موقوفاً: «... ألا إن المدينة كالكير تخرج الخبث...» وروى مسلم ومالك عن جابر مرفوعاً: «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها، وينصع طيبها» وروى مسلم عن زيد قال: قال رسول الله ﷺ: «إنها طيبة، وإنها تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة» وروى البخاري ومسلم،ومالك وأحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «وهي المدينة تنفي كما ينفي الكير خبث الحديد». ر: (صحيح البخاري): (١/ ٣٢١) (صحيح مسلم): (٢/ ١٠٠٥) وما بعدها، و(مسند أحمد): (٢/ ٤٣٩) و(الموطا): (٢/ ٨٨٦) و(المتقى): (٧/ ١٨٩، ١٩٠).

شاهدوه، أو أخبرهم جماعة ممن شاهده، ويمكن فيهم من كثرة المحدثين، ما لا يمكن في غيرهم، بل غيرهم إليه يرجع، وقد رجع (أبو يوسف)[1] إلى قولهم في الصاع والوقف، والأذان قبل طلوع الفجر لصلاة الفجر، لما ورد في ذلك من رواية أهل المدينة ما قوى لأبي يوسف على رواية من سواهم، فأما أن يكون على الناس اتباع أهل المدينة حتماً لازماً وفرضاً واجباً، فهوس وتجاهل.

فأما أن يكون على الناس اتباع أهل المدينة حتماً لازماً وفرضياً واجباً، فهوس وتجاهل.

الخلاف الثاني: في التابعي[2]، إذا خالف الصحابة في عصرهم وكان عالماً مجتهداً، فإنه لا يكون إجماعاً

التابعي إذا خالف الصحابي في عصرهم، وكان عالماً مجتهداً فإنه يكون إجماعاً. وذهب بعضهم إلى أنه لا يعتد به في إجماع الصحابة.

ويعتبر خلافه عندنا، وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة، وأبي عبد الله، والقاضي وذهب بعضهم إلى أنه لا يعتد به في إجماع الصحابة،

---

(١) أبو يوسف (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م) هو: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي الإمام المجتهد القاضي أبو يوسف، صاحب الإمام أبي حنيفة. ولد عام مائة وثلاث عشرة سنة من الهجرة. وتوفي في خلافة الرشيد ببغداد سنة مائة واثنتين وثمانين للهجرة، من آثاره: كتاب الخراج، والآثار، واختلاف الأمصار. ر: ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: (٨/ ٣٥٣) و«شذرات الذهب»: (١/ ٢٩٨) و«الأعلام»: (٨/ ١٩٣).

(٢) قال الجصاص الرازي في (الفصول): التابعي الذي قد صار في عصر الصحابة من أهل الفتيا يعتد بخلافه على الصحابة كأنه واحد منهم. وقال بعضهم: لا يجوز خلاف الصحابي إلا لصحابي مثله، والدليل على صحة قولنا: أن الصحابة قد سوغت للتابعين مخالفتهم، والفتيا بحضرتهم، وتنفيذ أحكامهم مع إظهارهم لهم والمخالفة في مذاهبهم.
ألا ترى أن علياً وعمر رضي الله عنهما قد وليا (شريحاً) القضاء ولم يعترضا عليه في أحكامه مع إظهاره الخلاف عليهما في كثير من المسائل. فإن قيل: إنما ولوهم الحكم ليحكموا بقول الصحابة من غير خلاف عليهم منهم. قيل له: هذا غلط؛ لأن في رسالة عمر إلى شريح، فإن لم تجد في السنة فاجتهد رأيك، ولم يأمره بالرجوع إليه، ولا الحكم بقوله، وخاصم علي عليه السلام إلى (شريح) ورضا بحكمه حين حكم عليه بخلاف رأيه. وشاور عمر كعب بن سور، وأمره بالحكم بين المرأة وزوجها في الكون عندها، فجعل لها كعب قسماً واحداً من أربع. ر: أبو بكر الجصاص الرازي (الفصول في الأصول): (٢/ ١٥٦).

والذي يدل على الأول أن الدليل المقتضي لكون الإجماع حجة يعم الجميع، فيدخل فيه أهل كل عصر، سواء كانوا صحابة فقط أو صحابة وتابعين أو غيرهم من المؤمنين؛ ولأن تأخر عصر التابعين عن عصر الصحابة كتأخر الأصاغر من الصحابة كـ(ابن عباس) و(ابن عمر)[1] وغيرهما، فكما لم يخرجوا عن أهلية الاعتداد بهم، فكذلك التابعون؛ ولأن هذا إذا اطرد يوجب أن لا ينتهي الإجماع أصلاً؛ لأن القرون تتداخل بعضها في بعض؛ ولأن المشهور أن التابعين انتصبوا للفتيا واقتعدوا دست العلماء في بقية من الصحابة كـ(الحسن البصري)[2]، و(ابن سيرين)[3]، و(ابن المسيب)[4]، وكأصحاب

لأن القرون تتداخل بعضها في بعض، ولأن المشهور أن التابعين انتصبوا للفتيا واقتعدوا دست العلماء في بقية من الصحابة كالحسن البصري.

التابعي إذا خالف الصحابي في عصرهم، وكان عالماً مجتهداً فإنه يكون إجماعاً. وذهب بعضهم إلى أنه لا يعتد به في إجماع الصحابة.

---

(١) عبد الله بن عمر (ت٧٣هـ/ ٦٩٣م) هو: عبد الله بن عمر بن الخطاب، كنيته أبو عبد الرحمن، كان من صالحي الصحابة وزهادهم. يقال عنه: انه كان من أكثر الناس تتبعاً لآثار رسول الله ﷺ، وقد اعتزل الفتن التي حدثت في عصره، وقد أدركته المنية وهو حاج بمكة سنة ثلاث وسبعين ودفن في مكة رضي الله عنه.
ر: ترجمته في مشاهير علماء الأمصار (ص٣٧) و(طبقات ابن سعد): (٢/ ٣٧٣ و(٤/ ١٤٢-١٨٨). (نسب قريش): (٣٥٠) (الجريد): (١/ ٣٢٥)، (التاريخ الكبير): (٥/ ٢، ١٢٥)، (تاريخ بغداد): (١/ ١٧١)، (طبقات الفقهاء): (٤٩)، (الاستيعاب): (٩٥٠)، (الإصابة): (٢/ ٣٤٧).

(٢) أبو سعيد الحسن البصري (ت١١٠هـ) هو: أبو سعيد إمام أهل البصرة وخير أهل زمانه، كان جامعاً رفيعاً، فقيهاً، عابداً ناسكاً، كثير العلم، فصيحاً جميلاً، وسيماً، توفي رحمه الله سنة مائة وعشرة.
ر: ترجمته في (شذرات الذهب): (١/ ١٨٢).

(٣) ابن سيرين (ت١١٠هـ/ ٧٢٨م) هو: محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر ابن أبي عمرة البصري، مولى أنس بن مالك. قال ابن سعد: ثقة مأمون، عال رفيع، فقيه، إمام كثير العلم والورع، وقال ابن حبان: ثقة حافظ، متقن، يعبر الرؤيا، رأى ثلاثين من الصحابة.
ر: ترجمته في (طبقات الحفاظ): (٣٢).

(٤) سعيد بن المسيب (ت٩٤هـ) هو: أحد الفقهاء السبعة الذين نشروا الفقه في المدينة بعد أن تلقوه عن الصحابة، وكان من سادات التابعين، فقهاً، وديناً، وورعاً، وفضلاً، حتى كان =

(ابن مسعود)[1] نحو (علقمة)[2]، و(الأسود)[3] وغيرهما، وقد روي أن أنس بن مالك كان ربما يسأل عن الحادثة فيقول: سلوا مولانا الحسن، فإنه سمع وسمعنا، وحفظ ونسينا، أو نحوه، وإنما قال مولانا؛ لأن أباه كان مما أفاء الله تعالى من السبي، وربما احتج المخالف بما روي أن (عائشة) أنكرت على (أبي سلمة بن عبد الرحمن)[4] مجاراة الصحابة حتى قالت: فروج يصقع مع الديكة، والجواب: أن هذا غير مقطوع به، ولو صح فكلامها ليس بحجة.

وقد روي أن أنس بن مالك كان ربما يسأل عن الحادثة فيقول: سلوا مولانا الحسن، فإنه سمع وسمعنا، وحفظ ونسينا، أو نحوه

يسمى بفقيه الفقهاء، وكان سعيد بن المسيب رئيس مدرسة الحديث في عصره.
ر: ترجمته في: علي جمعة محمد (المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية): (ص٣٥٤).

(١) هو: عبد الله بن مسعود الهذلي ((ت٣٢هـ/ ٦٥٢م) من القراء السبعة من السابقين، ومن علماء الصحابة، هاجر الهجرتين، وصلى إلى القبلتين، وشهد له رسول الله ﷺ بالجنة، وكان صاحب نعل رسول الله ﷺ، وقد قال عنه صلوات الله عليه: «لو كنت مؤمراً أحداً من غير مشورة لأمرت ابن أم عبد» وكان أول من جهر بالقرآن بمكة. توفي رحمه الله عام اثنتين وثلاثين. ر: ترجمته في (أسد الغابة): (٣/ ٢٥٧)، وفي (شذرات الذهب): (١/ ٣٨).

(٢) علقمة بن قيس النخعي الكوفي (ت٦٢هـ/ ٦٨١م)، وكانت ولادته في حياة الرسول ﷺ كان أكثر الناس في أخلاقياته شبهاً بابن مسعود، وكان من الخمسة الذين يقدمهم أهل الكوفة، وكان ثالثهم، وقد شهد صفين.
ر: ترجمته في ابن حجر (تهذيب التهذيب): (ص٢٧٦) والشهرستاني (الملل والنحل): (١/ ١٩٨).

(٣) هو: الأسود بن يزيد بن قيس بن عمرو ابن أخي علقمة، كان صواماً، قواماً، فقيهاً، زاهداً، توفي عام خمسة وسبعين.
ر: ترجمته في (الثقات): (٤/ ٢٦٩)، (التقريب): (١/ ٢٥٩)، (التهذيب): (٣/ ٣٢١)، (أسد الغابة): (١/ ٨٨)، (المعرفة والتاريخ): (٢/ ٥٥٩)، (الاستيعاب): (٥٣).

(٤) أبو سلمة بن عبد الرحمن (ت١٠٩هـ/ ٧٢٧م) هو: أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الأنصاري أبو زيد، من فقهاء المدينة وعقلائهم، وعباد التابعين وعلمائهم، وفقهاء أهل المدينة وزهادهم، مات سنة أربع ومائة، ويقال: أن اسمه كنيته، وقد قيل اسمه، وهو الشخص الذي قالت عنه عائشة: فروج يصقع مع الديكة. ر: ترجمته في (التهذيب): (١٢/ ١١٥)، (التقريب): (٢/ ٤٣)، (الكاشف): (٣/ ٣٠٢)، (تاريخ الثقات): (ص٤٩٩)، (مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار): (ص١٠٦).

الخلاف الثالث: في أنه هل ينعقد الإجماع بدون العامة [(١)] أم لا؟

هل ينعقد الإجماع بدون العامة أم لا؟ فقد ذكر في الكتاب ان الحكم متى كان مما يمكن العوام معرفته كالعلماء اعتبر في إجماع الكافة منهم، نحو العلم بأن الحيض يمنع من الصلاة والصوم، وأن الحائض يجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة

فذكر في الكتاب أن الحكم متى كان مما يمكن العوام معرفته كالعلماء اعتبر في إجماع الكافة منهم، لنحو العلم بأن الحيض يمنع من الصلاة والصوم، وأن الحائض يجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة، وغير ذلك من الأمور الظاهرة، وإن كان الحكم مما لا يعرف إلا (بالاستدلال[(٢)] والاستنباط[(٣)]) وكان من فروض العلماء دون العامة

---

(١) لا يعتبر قول العامي في الإجماع لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل:٤٣] وقوله ﷺ: «الا سألوا إذا لم يعلموا، فإن شفاء العي السؤال» فقد تبين هنا ان العامي يلزمه المصير إلى أقوال العلماء، فلا تعتبر مخالفته فيما يجب عليه التقليد فيه؛ ولأن المجتهدين إنما كان قولهم حجة؛ لأنه مستند إلى دليل، حيث لا يجوز إثبات الأحكام بلا دليل، والعامي ليس أهلاً للاستدلال والنظر في الأدلة، فلا يكون قوله معتبراً لذلك.

ر: عبد الكريم النملة (الجامع لمسائل أصول الفقه): (٣١٩، ٣٢٠).

(٢) يصح إطلاق لفظ الاستدلال على العقليات والشرعيات جميعاً؛ لأنا قد نقول: استدللنا على حكم الحادثة من طريق القياس، ومن جهة الاجتهاد، وإنما سمي ذلك استدلالاً فيما كان من باب الاجتهاد مجازاً لا حقيقة.

الجصاص: (الفصول في الأصول): (٤/ ١٠، ١٢).

(٣) الاستنباط، إنما هو استنباط المعاني، والعلل ونسبة بعضها إلى بعض فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله، ومشبهه ونظيره، ويلغى ما لا يصح، هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط.

ر: ابن قيم الجوزية (أعلام الموقعين): (١/ ٢٢٤، ٤) ورفيق العجم (موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين): (١/ ١٦٢).

كمسائل الاجتهاد، فقد اختلف العلماء في اعتبار العامة فيها، فقال قوم إن العامة وإن وجب عليها اتباع العلماء، فإن إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر الثاني، حتى لا يجوز مخالفتهم، إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم، فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم، وذلك هو قول أبي عبد الله البصري، وإليه ذهب القاضي آخراً، وإليه ذهب أبو الحسين البصري واعتمده رضي الله عنه، واستدل على الأول بأن الآية التي دلت على كون الإجماع حجة متناولة لجميع المؤمنين وهؤلاء من جملة المؤمنين، ولا مخرج لهم من الآية، فوجب اعتبارهم في ذلك، ولقائل أن يقول: إن في الصورة التي ذكرها رحمه الله لا تنفك، إما أن تكون موضع اضطرار من الدين فلا معنى للاستدلال، وإما أن تكون موضع استدلال فلا دربة للعوام المهملين لطرائق النظر بذلك، واستدل على الثاني بأن الأمة إنما كان قولها حجة إذا قالته بالاستدلال؛ لأنها لا يجوز أن تقول بغير دليل، فهي إنما عصمت من الخطأ في استدلالها، والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال على الحوادث، فتعصم فيه، فيجب أن لا يعتبر بهم في ذلك، وأن يخرجوا من عموم الآية لهذه الدلالة.

إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر الثاني.

ولقائل أن يقول: أن الصورة التي ذكرها ﷺ لا تنفك إما أن تكون موضع اضطرار من الدين فلا معنى للاستدلال.

الخلاف الرابع: في أنه هل يعتبر بغير الفقهاء من أهل العلم[1] كالمتكلمين أم لا؟

حكى رضي الله عنه عن بعضهم، أنه لا يعتبر في الإجماع إلا بالفقهاء دون سائر العلماء، وذهب بعضهم إلى أنه يعتبر بمن يقول بالاجتهاد.

فقد حكى رضي الله عنه عن بعضهم، أنه لا يعتبر في الإجماع إلا بالفقهاء دون سائر العلماء، وذهب بعضهم إلى أنه يعتبر بمن يقول بالاجتهاد، وذهب المحصلون إلى أنه يعتبر بالكل، والذي يدل عليه أن المتكلم متى كان له من الدربة والتمييز ما يتمكن معه من النظر في حكم الحادثة، ويَطَّلِع بالوقوف على حكمها من الكتاب والسنة صار كغيره من الفقهاء، بل أوفى لممارسة النظر ومعاناة الاستدلال، ومتى كانت المسألة قياسية وكان عارفاً بوجوه المقاييس أمكنه ذلك، اللهم إلا أن تكون المسألة فيما ينتشر فيها وجوه الاحتمال بالقياس على أصول متفرقة في أبواب الشرع، فإنه يحل هاهنا محل العامة، وإنما كلامنا في الحادثة التي يبعد ارتباطها بغير الباب التي هي منه، كمسألة في الطهارة لا ترتبط بباب البيوع، ومسألة في الحج لا ترتبط بأصل في الشفعة، وكالفرضيات التي

---

(١) من يعتبر في باب الإجماع ومن لا يعتبر، فمنهم من اعتبر الفقهاء دون غيرهم من أهل العلم في علم الكلام وغيره، ومنهم من اعتبر الأئمة دون غيرهم، ومنهم من اعتبر أهل الاجتهاد دون العوام. وعندنا أن الاعتبار بجميع المؤمنين من غير تخصيص؛ لأن دلالة الإجماع لم تخص أحداً، دون أحد، بل عمت الجميع من المؤمنين، ولا يجوز التخصيص بغير دلالة. فأما إن كانت المسألة من مسائل الاجتهاد التي لا سبيل للعوام إلى معرفتها فإنه يعتبر فيها إجماع العلماء دون العوام؛ لأن تعذر علم المسألة عليهم في تلك الحال يجري مجرى عدوهم، فكأنهم لم يكونوا، إذ لا فائدة لكونهم، فلا يجب الاعتبار بهم لهذه العلة. وقد حكى شيخنا رحمه الله تعالى عن الشيخ أبي عبد الله البصري أنه قال: إن العوام إذا لم يتبعوا العلماء في المسألة الاجتهادية التي أجمع عليها العلماء لم ينعقد الإجماع، ولا يلزم فرضه من بعدهم. وحكى عن القاضي آخراً، والشيخ أبي الحسين البصري: أن إجماع العلماء حجة اتبعهم عوام عصرهم أم لم يتبعوهم، وهو الذي نختاره. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٤٧).

هي باب على حيالها، فإن من يستقل بذلك الباب يصلح أن يجتهد فيه وحده، وإن جهل ما سواه، وهذا هو معنى قول العلماء: إن من ينحط عن درجة المجتهد المطلق قد يتصور اجتهاده في مسألة معينة بأن يعرف طريقها وعلتها وسببها، وقد مر لإمامنا المنصور بالله عليه السلام المنع من ذلك، وذكر أن ذلك يؤدي إلى القول بمجتهد، ونصف مجتهد، وثلث مجتهد، وربع ونحو[1] ذلك، والمشهور من قوله وقول غيره جواز ذلك لما ذكرناه، فعلى هذا يجب الاعتداد بمن هذا حاله في الإجماع، ولا يتم مع مخالفته؛ لأن الأدلة التي دلت على كون الإجماع حجة تناولته ولا مخرج له فوجب اعتباره.

أن من ينحط عن درجة المجتهد المطلق قد يتصور اجتهاد في مسألة معينة بأن يعرف طريقها وعلتها وسببها.

الخلاف الخامس: في العالِم الذي لا يشتهر بالفتوى (كواصل)[2]

فعندنا أنه يعتبر به، وفي الناس من منع ذلك. وحكي عن ابن جرير[3] أنه لا يعتبر من المجتهدين، إلا بمن اشتهر بالكتب والأصحاب،

(١) في (ب): (ونحوه).

(٢) واصل بن عطاء (ت١٣١هـ/ ٧٤٨م) هو: أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال، ولد في المدينة سنة ٨٠هـ/ ٦٩٩م، وعاش في البصرة، حيث تلقى دروساً على يد الحسن البصري، وكان به لثغة تمنعه من أن ينطق حرف (الراء) وكانت لديه مقدرة عظيمة في الخطابة، كما كانت له مقدرة علمية عظيمة في علم الكلام، والجدل، أسس المدرسة الاعتزالية، وكان مما روى أنه فارق حلقة الحسن البصري، وقد كان يعتمد أن صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين.
ر ترجمته في: القاضي عبد الجبار، وأبو القاسم البلخي، والحاكم الجشمي (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة): (٦٤) الجاحظ: (البيان والتبيين): (١/ ١٦، ٢١، ٢٩) المسعودي (مروج الذهب): (٧/ ٢٣٤) النديم: (الفهرست): (٤٥) عبد الستار الراوي (ثورة العقل): (١٧١) وأحمد بن يحيى بن المرتضى: (المعتزلة): (٤٩) والشهرستاني (الملل والنحل): (١/ ٧٦) الزركلي (الأعلام): (٤/ ١٢٢).

(٣) ابن جرير الطبري هو: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (آمل في طبرستان) الطبري البغدادي إقامة ووفاة، أبو جعفر، مؤرخ موسوعي، مفسر مقرئ، محدث، إمام تنقل =

والذي يدل على ما قلناه أن ما هذا حاله داخل تحت أدلة الإجماع، ولا مخرج له عنها، فوجب اعتباره.

الخلاف السادس: ذهب أكثر العلماء إلى أن أهل العصر، إذا اتفقوا على قول إلا الواحد[1] والاثنين من المجتهدين، فإنه لا يكون حجة.

قال أبو الحسين الخياط[2]: إن ذلك حجة، والذي يدل على الأول

قال محمد بن جرير: أنه لا يعتبر من المجتهدين، إلا بمن اشتهر بالكتب والأصحاب، والذي يدل على ما قلناه ان ما هذا حاله داخل تحت أدلة الإجماع، ولا مخرج له عنها، فوجب اعتباره.

بين البلدان، فارس والعراق، وسورية، ومصر، واستقر في بغداد، عرضت عليه عدة مناصب، ولكنه فضل البقاء للعلم، واختار لنفسه مذهباً في الفقه.

من مؤلفاته: جامع البيان في تفسير القرآن، والمعروف بتفسير الطبري، ويقع في ثلاثين جزءاً، وكانت له قدم راسخة في الآداب والقراءات والتاريخ، والمعروف عنه أنه صاحب كتاب تاريخ الأمم والملوك، ويعرف بتاريخ الطبري في أحد عشر جزءاً، وله اختلاف الفقهاء، والمسترشد في علوم الدين، وتهذيب الآثار والقراءات، وآداب القضاة وغيرها. ر ترجمته في: الزركلي (الأعلام): (٦/ ٥٠).

(١) إذا لم يوجد في العصر إلا مجتهد واحد فإن قوله لا يكون إجماعاً؛ لأنه لا يصدق عليه تعريف الإجماع، ولكنه يعتبر حجة يعمل به لعموم قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[النحل:٤٣]، حيث أن ذلك يتناوله، ولحفظ دين الله حتى لا يخلو الزمن الذي وقعت فيه الحادثة من حكم فيها، لذلك يكون قوله حجة على غيره ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد، وهذا هو مذهب كثير من العلماء.

وقيل: أن قوله يعتبر حجة وإجماع. وقيل: لا يعتبر حجة، ولا إجماعاً.

ر: د. عبد الكريم النملة (الجامع لمسائل أصول الفقه): (٣١٨).

(٢) أبو الحسين الخياط (ت٣٠٠هـ/ ٩١٢م) هو: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان -أبو الحسين الخياط- من أصحاب الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، ومن مدرسة بغداد الاعتزالية، وهذه المدرسة قالت بحق أمير المؤمنين في الخلافة والوصاية والولاية، ويقدمونه على سائر المسلمين صحابة وغير صحابة، وكان أبو الحسين الخياط عالماً فاضلاً، وفقيهاً، صاحب حديث، وكان حاذقاً، واسع الحفظ، والاطلاع على مذاهب المتكلمين، وهو أستاذ أبو القاسم البلخي، وله كثير من المصنفات والمؤلفات في علم الكلام وغيره من العلوم الشرعية والقولية. ر ترجمته في: (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد) لأبي الحسين الخياط، وزهدي جار الله المعتزلة (٣٠٨) والقاضي عبد الجبار (طبقات المعتزلة): (٩٣) وأحمد بن يحيى بن المرتضى (طبقات المعتزلة): (١٨٥) والشهرستاني (الملل والنحل): (١/ ٧٦).

ان أدلة الإجماع لا تتناول إلا جميع أهل العصر؛ لأن لفظ المؤمنين اسم جمع معرف باللام، وقد قدمنا أن ذلك يستغرق المؤمنين، فلا يجوز أن يكون قول البعض حجة؛ لأن الوعيد إنما يتناول من خالف سبيل المؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[البقرة:١٤٣]، فإن ذلك يتناول الكافة، وتعلقه بما روي: «عليكم بالسواد الأعظم»[1]، لا يصح. فإن الخبر غير مقطوع بصحته، ولو صح لحملناه على الكل من أهل العصر، ثم يشذ بعد ذلك الشاذ بعد دخوله في الإجماع، وتعلقه بقوله تعالى:﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة:١٩٧] لا يصح؛ لأنه ليس يجب إذا حمل اللفظ على المجاز لوجه إلجاء إليه أن يستمر ذلك لغير ملجئ.

أدلة الإجماع لا تتناول إلا جميع أهل العصر؛ لأن لفظ المؤمنين اسم جمع معرف باللام، وقد قدمنا ان ذلك يستغرق المؤمنين، فلا يجوز أن يكون قول البعض حجة

وأما النمط الثالث: وهو الكلام فيما أخرج عن الإجماع، وهو[2] منه،

وما أخرج عن الإجماع وهو منه.

فاعلم أن في الناس من قصر الإجماع على الصدر الأول من

واعلم أن من قصر الإجماع على الصدر الأول من الصحابة دون سائر الأعصار.

---

(١) حديث ضعيف، رواه ابن ماجه: (٢/ ١٣٠٣)، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، حديث (٣٩٥٠) عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أمتي لا تجمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم».

(٢) قال الرازي في هذا الباب: كل مسألة فالحكم فيها: إما أن يكون بالإيجاب الكلي أو السلب الكلي، أو بالإيجاب في البعض والسلب في البعض، فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها، فإذا اختلف أهل العصر الأول على قولين من هذه الثلاثة فهل لمن بعدهم أن يذكروا الثالث؟ الأكثرون منعوه، وأهل الظاهر جوزوه، والحق أن إحداث القول الثالث إما أن يلزم منه الخروج عما اجمعوا عليه أو لا يلزم، فإن كان الأول لم يجز إحداث القول الثالث، اختلفت الأمة في الجد مع الأخ على قولين، منهم من جعل المال كله للجد، ومنهم من قال: إنه يقاسم الأخ، فالقول الثالث وهو صرف المال كله إلى الأخ غير جائز؛ لأن أهل العصر الأول القائلين بالقولين الأولين اتفقوا على أن للجد قسطاً من المال، فالقول بصرف المال كله إلى الأخ يبطل ذلك. الرازي. المحصول (٢:ص٦٢).

الصحابة دون سائر الأعصار، وفي الناس وهم الأكثر من دفع كون إجماع العترة الطاهرة حجة على حياله، وفيهم من شرط الانقراض من أهل العصر، وفي الناس من اعتبر الإجماع بالأمة من وفاة النبي ﷺ إلى انقطاع التكليف، وفي الناس من يعتبر بالفساق، وفي الناس من جوز خلاف الإجماع في الآراء والحروب ولم يجعله حجة، وفيهم من شرط أن لا ينعقد الإجماع عن اجتهاد في كونه حجة، فلنتكلم في هذه الوجوه من الخلاف والله الهادي.

الخلاف الأول: ذهب أكثر العلماء إلى أن إجماع كل[1] عصر حجة

ذهب أكثر العلماء إلى أن إجماع كل عصر حجة.
وقال أهل الظاهر: إجماع الصحابة وحدهم حجة دون غيرهم من الأعصار.

وقال أهل الظاهر: إجماع الصحابة وحدهم حجة دون غيرهم من الأعصار، واستدل في الكتاب لصحة القول الأول، بأن أدلة الإجماع لم تخص عصراً من عصر، كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[النساء:١١٥]، لأن التابعين مؤمنون، وكذلك أهل كل عصر، ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يتفق أهل عصر على ما تخرجون به عن

---

(١) قال اللامشي: إجماع أهل كل عصر صواب وحجة عند العامة، وقال أصحاب الظاهر: الحجة إجماع الصحابة لا غير، وقال مالك: إجماع أهل المدينة وحده كاف، وإجماع سائر الأمصار بدونهم لا يكفي.
وقال النظام والقاشاني من المعتزلة: الإجماع ليس بحجة قطعاً، بل هو حجة في حق وجوب العمل، وعندنا الإجماع حجة قطعاً، وأنه مقدم على الكتاب والمتواتر، وبالله التوفيق. ر: اللامشي الحنفي الماتريدي (كتاب في أصول الفقه): (١٦٨).

سمة المؤمنين، فإن رجعتم إلى الآية فهي إنما تتناول بالوعيد من خالف سبيل المؤمنين، إلا أن هذا يقدح في الاستدلال بالآية وهو لا يفصل بين أهل عصر وعصر.

الخلاف الثاني: في إجماع العترة الطاهرة وقد مر فلا نعيده.

انقراض العصر لا يعتبر في صحة الإجماع، ثم اختلفوا، فمنهم من جعله طريقاً إلى صحة الإجماع، ومنهم من جعله شرطاً في كون الإجماع حجة.

الخلاف الثالث: قال رضي الله عنه انقراض العصر لا يعتبر[1] في صحة الإجماع، ومنهم من يعتبر ذلك

ثم اختلفوا، فمنهم من جعله طريقاً إلى صحة الإجماع، ومنهم من جعله شرطاً في كون الإجماع حجة وجوز لبعض المجتمعين أن يخالف قولهم ما لم ينقرض العصر، وذلك هو قول بعض الشافعية، والذي يدل على الأول أن أدلة الإجماع لا دلالة فيها على اشتراط الانقراض، واشتراطه بغير دلالة، فلا يجوز؛ ولأن هذا يؤدي إلى اشتراط انقراض الدنيا كلها؛ لأن القرون تتصل بعضها بالبعض؛ ولأن التابعين في زمن أنس بن مالك[2]،

(١) اختلف أهل العلم في انقراض أهل العصر هل هو معتبر في صحة الإجماع أم لا؟ فذهب قوم إلى أن انعقاده مشروط بانقراض أهل العصر، وهو قول بعض أهل الظاهر، وقول الفقهاء، وكان الشيخ أبو علي يجعل ذلك شرطاً في العلم به، ويقول: انقراض أهل العصر يكشف أنه لو كان في المسألة خلاف لظهر، فإن هذا يجعله شرطاً يبين وقوع الإجماع لا في حصول انعقاد الإجماع، وسيأتي الكلام فيه، والذي نختاره أن انقراض أهل العصر غير معتبر في انعقاد الإجماع ولا شرط في صحته. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٦٥).

(٢) مالك بن أنس (ت١٧٩هـ/ ٧٩٥م) هو: مالك بن أنس إمام دار الهجرة، ولد عام ثلاث أو أربع وتسعين، كانت كنيته أبو عبد الله، وهو من سادات التابعين، وجلة الفقهاء والصالحين، ممن كثرت عنايته بالسنة المطهرة، وإلى مذهبه ينتمي المسلمون أو جلهم في المغرب العربي.
ر: ترجمته في (التهذيب): (١٠/ ٥) و(التقريب): (٢/ ٢٢٣) و(الكاشف): (٣/ ٩٩)، و(تاريخ الثقات): (ص٤١٧)، و(التاريخ الكبير): (٣/ ٣١٠) و(تاريخ أسماء الثقات): (ص٢١٨) و(معرفة الثقات): (٢/ ٢٥٩).

وجابر[1] وغيرهما كانوا يستدلون بالإجماع، ولا يرقبون موت من تأخر من الصحابة، فأما تعلقهم بأن الانقراض لو لم يكن شرطاً لكان موت مخالف واحد هو الذي يصير الإجماع حجة، فهو لازم لهم في انقراض أهل العصر، وعندنا أن الذي اقتضى كون الإجماع حجة تناول الوعيد لمخالف سبيل المؤمنين، ومع مخالفة مؤمن لا يكون من وافقه مخالفاً لسبيل المؤمنين، وبموته صاروا جملة المؤمنين، فمن أين يبعد ذلك وتعلقهم بما روي عن أمير المؤمنين في بيع أمهات الأولاد لا يصح إلا متى ثبت أن الأول كان إجماعاً حتى لا يشذ من الصحابة أحد ولم يعلم ذلك.

وعندنا أن الذي اقتضى كون الإجماع حجة الوعيد المخالف سبيل المؤمنين، ومع مخالفة مؤمن لا يكون من وافقه مخالفاً لسبيل المؤمنين.

الخلاف الرابع عندنا لا نعتبر في الإجماع بالأمة من لدن وفاة النبي ﷺ إلى انقطاع التكليف

ويحكى ذلك عن بعضهم والذي يبطله أنه يتضمن بطلان فائدة الإجماع؛ لأنه ليس بعد الدنيا تكليف يتناول فيه الوعيد.

---

(١) جابر بن عبد الله (ت٧٨هـ/ ٦٩٧م) هو: جابر بن عبد الله صحابي خزرجي أنصاري من المكثرين في الرواية عن النبي ﷺ، بهذا ترجم له صاحب المنجد في (اللغة والأعلام): (ص١٩٤) وله ترجمة أخرى في مشاهير علماء الأمصار، جاء فيها: أن جابراً، ممن شهد العقبتين مع أبيه، لم شهد بدراً، ومن المشاهد تسع عشرة غزوة، وقد استغفر له المصطفى ﷺ ليلة البعير، وكانت كنيته أبو عبد الله، وأبوه من شهداء أحد، مات جابر بالمدينة.

ر: ترجمته في (التاريخ الكبير): (٢/ ٢٠٧) و(التجريد): (١/ ٧٣) و(الاستيعاب): (٢١٩) و(تاريخ الإسلام): (٣/ ١٤٣) و(شذرات الذهب): (١/ ٨٤).

الخلاف الخامس: في أنه هل يعتبر بجميع المصدقين أم لا؟

إذ لا شبهة في أنه لا يعتبر بجميع من بعث إليه النبي ﷺ من مؤمن وكافر، فإن الكافر لا يتمكن مع كفره من معرفة أحكام الشرع، فعند أبي علي يعتبر بالمؤمن، وهو قول القاضي، وعند أبي هاشم، يعتبر جميع المصدقين، وحكى أبو الحسين الخياط، عن جعفر بن مبشر[1]: أنه لا يعتبر بالخوارج والرافضة؛ لأنه لا سلف لهم، ولأنهم يتبرؤون من السلف، وقال بعضهم: يعتبر إجماعهم فيما يبحثون عنه، ولا يعتبر في النقل؛ لأنهم أفسدوا النقل، ولا يعتبر بالرافضة في أمور القرآن؛ لأنهم يجوزون فيه التغيير. قال رضي الله عنه: والأولى أن يعتبر بالمؤمنين من الأمة دون من فسق من جهة التأويل، كالخوارج؛ لأن الآية التي اقتضت كون الإجماع حجة لم تتناول إلا المؤمنين دون غيرهم، فيجب ألا يعتبر سواهم، وما ذكره رضي الله عنه ظاهر، ويعتضد بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾[الأعراف:١٤٢]، وقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[التوبة:١١٩]، فإنه ينزع منزع قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[النساء:١١٥]، فإذا تواردت مورداً على مراد واحد لم يكن

أبو علي يعتبر بالمؤمن، وهو قول القاضي، وعند أبي هاشم، يعتبر جميع المصدقين، وحكى أبو الحسين الخياط، عن جعفر بن مبشر: أنه لا يعتبر بالخوارج والرافضة؛ لأنه لا سلف لهم، ولأنهم يتبرؤون من السلف.

---

(١) جعفر بن مبشر (ت٢٣٤هـ/ ٨٤٨م) هو: أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي، كان مشهوراً بالعلم والورع، قال الخياط: سألت جعفر بن مبشر عن قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[النحل:٩٣] وعن الختم والطبع، فقال: أنا مبادر لي حاجة ولكني ألقي إليك جملة تعمل عليها: اعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها، ولا ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها، وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت.

وكان يضرب بعلمه وبعلم جعفر بن حرب المثل، بالإضافة إلى حسن السيرة التي تميزا بها.

ر: ترجمته في ابن المرتضى (المنية والأمل): (١٧٦) وعبد الستار عز الدين الراوي (ثورة العقل): (ص١٣٩-١٤٤).

لاعتبار الفساق وجه.

فصل: ويلحق بذلك فرعان:

موت العالم يرفع خلافه عند الجمهور، وعند بعضهم لا يرفع خلافه.

أحدهما: أن موت العالم يرفع خلافه عند الجمهور، وعند بعضهم لا يرفع خلافه، وسيجيء ذلك.

الثاني: أن الأمة إذا اجتمعت على قولين ثم فسقت إحدى الطائفتين، فإن الخلاف يسقط عند أبي علي والقاضي، وفسقهم كموتهم.

والفرع الثاني: أن الأمة إذا اجتمعت على قولين ثم فسقت إحدى الطائفتين، فإن الخلاف يسقط عند أبي علي والقاضي، وفسقهم كموتهم، وعند أبي هاشم يعتبر قوله، وقد بينا الصحيح من القولين.

الخلاف السادس: في الإجماع إذا حصل في أمر من أمور الدنيا كالآراء[1] والحروب

نحو أن يجتمعوا على أنه لا تجوز الحرب في موضع معين، هل تجوز مخالفته أو لا؟ فذكر القاضي في «العمد وشرحه» أنه يجوز لمن بعدهم

(١) اختلفوا في الإجماع إذا حصل في أمور الدنيا كالآراء والحروب هل يجوز في ذلك المخالفة أو لا؟ فحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن قاضي القضاة في العمد وشرحه: أنه جوز لمن بعدهم خلافهم، وقال: لا يكون حالهم أعلى من حال النبي ﷺ، وقد ثبت جواز في نفيه في آراء الحروب وأمور الدنيا، أما في أمور الدنيا ففي إقراره لضرورة الباري على ما فعل في أمر، فلو كان لا يجوز لما أقره على ذلك، وأما في الحروب فإنه لما وصل بدراً وحط في أسفل الوادي قال له رجل من الأنصار: يا رسول الله هذا موقف أوقفنا الله سبحانه لا يجوز لنا نتعداه إلى غيره أم هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، قال: فانهض بنا إلى أعلى الوادي لنحوز الماء خلف ظهورنا ونقابل العدو من وجه واحد فأقره على ذلك، بل صوبه ونهض فحط في أعلى الوادي، ولو كان خلافه في ذلك لا يجوز لما أقره على ذلك.
ر: عبد الله بن حمزة: (صفوة الاختيار): (٥٩).

مخالفتهم في ذلك؛ لأن حالهم في ذلك ليست بأعظم من حال النبي ﷺ، ومعلوم أن النبي ﷺ لو رأى رأياً لساغ مراجعته فيه، وذكر في «النهاية» أنه لا يجوز مخالفتهم؛ لأن أدلة الإجماع منعت من الخلاف لهم، ولم يفصل بين أن يكون ما اتفقوا عليه أمراً دينياً أو دنيوياً، ويفارقون النبي ﷺ؛ لأن الذي منع من جواز الخطأ عليه هو المعجز، وذلك لا يتعلق بأمور الدنيا، وليس كذلك الأمة.

ذكر القاضي في «العمد وشرحه» أنه يجوز لمن بعدهم مخالفتهم في ذلك؛ لأن حالهم في ذلك ليست بأعظم من حال النبي ﷺ.

وقال أبو رشيد: إن استقر الإجماع في ذلك لم تجز مخالفته، وإن لم يستقر جازت مخالفته، وقد أشار إليه القاضي، قال رضي الله عنه: وهو الصحيح، ووجهه أنه متى لم يستقر فإنه يجوز مراجعتهم فيه؛ لأنهم لم يقطعوا في ذلك على أمر، ومتى استقر لم تجز مخالفتهم فيه؛ لأن دلالة صحة الإجماع منعت من جواز مخالفتهم على الإطلاق.

وقال أبو رشيد: إن استقر الإجماع في ذلك لم تجز مخالفته.

واعلم أن هذه المسألة مشوشة الوضع من وجوه:

أحدها: أن فيها فرض ما هو ديني دنيوي، مما يتناوله الإجماع بالتحليل والتحريم، فهذا غلط بين، فإن هذا لابد أن يعد في الأمور الدينية لإعتلاقه بأحكام الشرع ولا معنى لعده في الأمور الدنيوية.

وثانيها: ما ذكره القاضي في «العمد» من أن النبي ﷺ لو رأى رأياً لساغ مراجعته فيه، فإنا إنما نراجعه الرأي فيما يقتضي شاهد الحال، بأنه عنده عليه السلام مظنة احتمال، ولهذا لو صرح لم تحل مخالفته ﷺ.

ما ذكره القاضي في «العمد» من أن النبي ﷺ لو رأى رأياً لساغ مراجعته فيه.

وثالثها: ما ذكره في «النهاية» من أن المعجز إنما يوجب اتباعه ﷺ في الأمور الدينية، وهذا يقتضي أنها تسوغ مخالفته ﷺ في الآراء والحروب، وإن مضى في ذلك ولم يتلوم، وهذا لا قائل به ومنشأ الغلط تسمية ما هذا حاله دنيوياً، فإنه محض التكليف والدين.

وهذا يقتضي أنها تسوغ مخالفته ﷺ في الآراء والحروب.

ورابعها: ما أشار إليه مما ذكره أبو رشيد من الاستقرار، وعدم الاستقرار، إذ لا يعقل الاستقرار، إلا أن يقولوا قولاً أو يقول البعض ويرضى البعض، بحيث يمنع من خلافه، ومتى لم يستقر، فلم يثبت إجماع رأساً فكيف يقال: بأنه متى لم يستقر ساغ خلافه، ولا ثبوت له، فقد رأيت تهافت هذا الوضع، وحصل من ذلك أن الإجماع لا يجوز خلافه.

الخلاف السابع: في الإجماع إذا حصل عن اجتهاد هل يسوغ[1] خلافه؟ فمنع الجمهور عن ذلك

وحكى القاضي عن الحاكم صاحب «المختصر» أن قال: إذا انعقد الإجماع من أهل العصر عن اجتهاد، جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه، والذي يدل على الأول أن الدلالة المقتضية بكون الإجماع حجة، لا تفصل بين إجماع وإجماع، وربما احتج من خالف في ذلك بأن الفرع لا يكون أقوى حالاً من الأصل، فإذا كان يسوغ الخلاف، فيما طريقه الاجتهاد، ففي الذي هو تابع له أولى، ومستند إليه أولى وأجوز. والجواب

حكى القاضي عن الحاكم صاحب «المختصر» أن قال: إذا انعقد الإجماع من أهل العصر عن اجتهاد، جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه.

---

(١) إذا حصل الإجماع عن اجتهاد كان حجة يحرم خلافها عند مشايخنا أكثر الفقهاء، وحكى شيخنا رحمه الله تعالى أن ذلك قول قاضي القضاة وأبي الحسين البصري، والحاكم أبي سعيد، وقال بعضهم: لا يكون حجة، وحكى قاضي القضاة عن الإجماع عن اجتهاد جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٦١).

أن الذي يمنع من ذلك دلالة[1] الإجماع، وهي التي تجعلها أصلاً في الإجماع.

إذا ظهر الإجماع ثم روى الخلاف عن واحد من جهة الآحاد لم يقدح في الإجماع. نحو ما أجمعوا أن كل ما دخل الحلق مما يغتذى به فطر.

الخلاف الثامن: إذا ظهر الإجماع، ثم روى الخلاف عن واحد من جهة الآحاد لم يقدح في الإجماع عند أبي عبد الله، وأبي الحسين، وأبي رشيد

نحو ما أجمعوا أن كل ما دخل الحلق مما يغتذى به فَطَّر، ثم روي عن (أبي طلحة): أن البرد لا يفطر، ووجهه أنه لا يجوز العدول عن المعلوم إلى ما ليس بمعلوم.

وأما الفصل الثالث:

وهو الكلام في طريق ثبوت الإجماع والكلام فيما إذا عارضت الأدلة الإجماع، وذكر ما يمكن الاستدلال عليه بالإجماع

الكلام في طريق ثبوت الإجماع يقع في ثلاثة مواضع.

والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع:

أحدها: الكلام في مستند الإجماع.

وثانيها: الكلام في معارضة الأدلة للإجماع.

وثالثها: الكلام في ذكر ما يمكن أن يستدل عليه بالإجماع.

---

(١) الدليل المأخوذ من الإجماع ينقسم إلى أربعة أقسام، كلها أنواع من أنواع الإجماع، وداخلة تحت الإجماع وغير خارجة عنه، وهي: استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قول ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها.
ابن حزم (الأحكام في أصول الأحكام): (١٠٦/٤)، ورفيق العجم (موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين): (٧٠٧/١).

أما الموضع الأول:

فاعلم أن الأمة لا تجتمع إلا عن دلالة أو أمارة[1]، ولا تجتمع خبطاً وجزافاً

الأمة لا تجتمع إلا عن دلالة، أو إمارة، ولا تجتمع خبطاً، وجزافاً، وحكى قاضي القضاة في الشرح أن قوماً أجازوا انعقاد الإجماع.

وحكى قاضي القضاة في «الشرح» أن قوماً أجازوا انعقاد الإجماع عن توفيق لا عن توقيف بأن يوفقهم الله تعالى، لاختيار الصواب، وإن لم تكن لهم دلالة، ولا أمارة، والخلاف في ذلك يرجع إلى قول (مؤيس) وجه المنع من ذلك أن مع فقد الطريق لا يجب الوصول إلى الحق؛ لأنهم ليسوا آكد حالاً من النبي ﷺ، ومعلوم أنه ﷺ لا يقول إلا عن وحي، فالأمة أولى أن لا تقول إلاّ عن طريق يوضحه، أن الأمور الاتفاقية لا يستمر الصواب فيها، كما لا يستمر الصدق في الأخبار عن الغيوب، فمن لا يعلم بمخبراتها، وبعد، فالإقدام على القول بغير بصيرة ذنب من الذنوب، فكيف يكون حجة من حجج الله تعالى، وهذا ما لا خفاء به، ثم اختلفوا في أنه هل يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد أم لا؟ فمنع من ذلك أصحاب الظاهر، وجوزه بعض الشافعية في القياس الجلي خاصة، وأجازه الأكثر مطلقاً، واستدل على ذلك في الكتاب بأن الاجتهاد أحد

والخلاف في ذلك يرجع إلى قول مؤيس وجه المنع من ذلك أن مع فقد الطريق لا يجب الوصول إلى الحق، لأنهم ليسوا آكد حالاً من النبي ﷺ، ومعلوم أنه ﷺ لا يقول إلا عن وحي، فالأمة أولى أن لا تقول إلاّ عن طريق يوضحه.

---

(١) لا يجوز عندنا انعقاد إجماع الأمة إلا عن دلالة واحدة، وحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن قاضي القضاة أنه قال: من الناس من جوز انعقاد الإجماع عن توقيف لا توفيق، ومعنى ذلك أن يوفق الله الأمة فلا تختار إلا الصواب، وهذا يقرب من قول مؤيس بن عمران: في أن المجتهد يجوز أن يبلغ في الاجتهاد رتبة يجوز له الفتوى بما يخطر بباله من غير اعتبار دلالة، ولا أمارة وهذا باطل، ولا يجوز على الأمة المثال على ترك الواجب؛ لأن ترك الواجب أكبر الضلالة، وقد عُصِموا من الإجماع على الضلالة، فإذا أجمعوا علمنا أنهم ما أجمعوا إلا عن أمارة أو دلالة؛ ولأن المعلوم أنهم لا يجمعون إلا على ما يعلمون كونه صواباً فذلك ظاهر لولا ذلك لما وجب علينا اتباع الإجماع. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٧٣).

طرق الشرع، فجاز انعقاد الإجماع عنه، كما قدمنا في أخبار الآحاد، كخبر عبد الرحمن، وخبر الغسل، وغير ذلك، ومتى قيل: هذا يؤدي إلى كون الفرع أقوى حالاً من الأصل.

قلنا: قد أجبنا عنه، ومتى قيل: إنهم متى اجتمعوا على حكم لعلة مظنونة فإجماعهم قد قضى بكونها علة الحكم قطعاً، وهذا يتدافع.

قلنا: عن هذا جوابان:

أحدهما: أنه يمكن أن يتفقوا على الحكم لشيء ولا يتفقوا على علته، بل أثبتوه لعلل شتى، وذلك جائز. والثاني: أنه لو اتفق ذلك تقديراً لم يمنع من كون العِلة قطعية، بل ترتكب القول بذلك، وإن كان ذلك يعلم بعد الإجماع وهاهنا يرتفع رسم الاجتهاد، ويمَّحِي رسم الظن وهذا من غرائب النظر.

فصل: ويلحق بذلك فرعان نشير إليهما

اعلم أنه متى تواتر خبر بين أهل العصر، وحصل منهم إجماع على موجبه، فلا يخلو إما أن يكون نصاً جلياً لا يحتاج معه إلى استدلال، واستنباط

الفرع الأول:

اعلم أنه متى تواتر خبر بين أهل العصر، وحصل منهم إجماع على موجبه، فلا يخلو إما أن يكون نصاً جلياً[1]، لا يحتاج معه إلى استدلال،

---

(١) إذا تواتر الخبر بين أهل العصر وحصل منهم إجماع على موجبه، فقد اختلفوا فمنهم من قال: يجب القطع على أنهم أجمعوا لأجله إن كان جلياً لا يحتاج في معرفة معناه إلى نظر طويل القول عن الشيخ أبي هاشم، وأبي الحسين البصري، وكان رحمه الله يعتمده ونحن نختاره.

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه أن المعلوم لنا من حالهم البحث عن الأدلة والبراهين، فإذا =

واستنباط، أو يحتاج معه إلى ذلك، فإن كان نصاً جلياً علمنا أنهم أجمعوا لأجله، سواء تواتر نقله من بعدهم أو لم يتواتر؛ لأنه لا يجوز مع تواتره عندهم أن لا يقفوا عليه مع طلبهم لما يدل على الحكم، ولا يجوز مع ظهوره أن لا يدعوهم إلى الحكم فيكون طريقهم إليه، سواء ظهر لهم خبر مثله أو لم يظهر، وإلى هذا القول ذهب أبو هاشم، وأبو الحسين البصري، وذكر أبو عبد الله: أنه إن تواتر من بعد علمنا أنهم أجمعوا لأجله، وإن لم يتواتر من بعدهم لم نقطع على أنهم أجمعوا لأجله، وقد بينا أن الصحيح هو الأول، وإن كان الخبر يحتاج في الاستدلال به إلى اجتهاد طويل وبحث، ولم يظهر أنهم أجمعوا لأجله لم يجز أن نقطع أنهم أجمعوا لأجله؛ لأنه لا يمتنع أن يكونوا أجمعوا لأجل خبر متواتر هو أجلى منه، ولم ينقل اكتفاء بالإجماع أو استدل به بعضهم واستدل الباقون بخبر آخر أو بقياس.

وذكر أبو عبد الله: أنه إن تواتر من بعد علمنا أنهم أجمعوا لأجله، وإن لم يتواتر من بعدهم لم نقطع على أنهم أجمعوا لأجله، وقد بينا أن الصحيح هو الأول

الفرع الثاني:

في خبر الواحد، واعلم: أنه إذا حصل الإجماع على موجبه، ولم يظهر أنهم أجمعوا لأجله فقد اختلفوا.

في خبر الواحد، واعلم: أنه إذا حصل الإجماع على موجبه[1]، ولم

ظهر بينهم النص الجلي الظاهر المعنى، وجب عليهم اتباعه، وقد علمنا منهم أنهم لا يخلون بالواجب، فقطعنا على أنهم أجمعوا لأجله لا محالة.

ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٧٤).

(١) خبر الواحد إذا وقع الإجماع على مقتضاه فأما خبر الواحد إذا وقع الإجماع على مقتضاه فقد اختلف أهل العلم هل يجب القطع على أنهم أجمعوا لأجله أم لا؟ فحكى شيخنا رحمه الله تعالى: عن الشيخ أبي هاشم أنه قال: يجب القطع على أنهم أجمعوا لأجله، وحكى عن الشيخ =

يظهر أنهم اجمعوا لأجله فقد اختلفوا، فقال أبو هاشم: يحمل على أنهم اجمعوا لأجله، وعند أبي عبد الله يجوز أن يكون إجماعهم لأجل اجتهاد او امر آخر، وهو قول أبي الحسين البصري، واعتمده رضي الله عنه، والذي يدل على ذلك أنه متى لم يظهر أن إجماعهم كان لهذا الخبر لم يجز القطع على أنهم اجمعوا لأجله؛ لأنه لا دلالة تدل على ذلك من حيث يجوز أن يكون إجماعهم لخبر ترك نقله استغناء بالإجماع أو استدل به بعضهم، واستدل الباقون بغيره من خبر أو قياس، وتجويز ذلك يمنع من القطع على أنهم أجمعوا لأجله فإن الوجوه التي بها يعلم أنهم اجمعوا لأجل الخبر أمور:

يجوز ان يكون إجماعهم لخبر ترك نقله استغناء بالإجماع، أو استدل به بعضهم واستدل الباقون بغيره من خبر او قياس.

منها: أن يقع النزاع في الحكم ثم ينقطع عند رواية الواحد الخبر، كما في خبر الغسل من التقاء الختانين[1].

أبي عبد الله والشيخ أبي الحسين: انه لا يجب القطع على ذلك إلا إذا علم أنهم اجمعوا لأجله. وكان شيخنا رحمه الله تعالى يعتمد ذلك وهو الذي نختاره.

ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٧٥).

(١) لما اختلف الصحابة ﷺ في وجوب الغسل عند إدخال قدراً لحشفة من غير إنزال، بعث عمر إلى عائشة يسألها عن ذلك، فقالت: فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا فأوجبوا الغسل بمجرد فعله. قال الإيجي في شرح العضد على مختصر المنتهى: لم يوجب بمجرد فعله، بل إما لقوله ﷺ: «إذا التقى الختانان وجب الغسل» وذلك ظاهر في العموم، فانتفى بعدم مخالفته وهم التخصيص، وأما لأنه بيان لقوله ﷺ: «وإن كنتم جنبا فاطهروا» والأمر للوجوب، وإما لأنه شرط الصلاة فقد تناوله قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» وحديث إذا التقى الختانان اخرجه مسلم بلفظ: «ومس الختان الختان فقد وجب الغسل» كتاب الحيض، الباب (٨٨) وكتاب الغسل باب (٢٨). ر: شرح العضد على مختصر المنتهى (ص١٠٣).

ومنهـا: أن يكونـوا متـوقفين في الحكـم حتـى يـروي الـراوي الخـبر فيحكموا بمقتضاه، كما روى (عبد الرحمن بن عوف في قصة المجوس)[1].

ومنها: أن يعرف بالدلالة أنه لا بد لهذا الحكم من وجه، ولا يجـد لـه وجهاً يقتضيه في العقل، ولا مستند لـه في الكتـاب، ولا في الـسنة، ولا في الاجتهاد سوى هذا الخبر، فلا بد من القطع على أنهم أجمعـوا لأجلـه، إذ لا يجوز أن يجمعوا إلا عن طريق، كما قدمنا.

فإن قيل: فإذا أجمعوا على مقتضى خبر الواحـد أيقطـع لـذلك علـى صدق الخبر؟

قلنا: لا؛ لأنه يجوز أن تكون المصلحة أن يحكم بمـا ظننـا صـدقه مـن الأخبار، سواء كانت صادقة، أو كاذبة.

(١) «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» أخرجه صاحب نصب الراية، وهـو حـديث عبـد الـرحمن بـن عـوف في قـصة المجـوس المـشهورة. انظـره في الجـزء الثالـث مـن نـصب الرايـة للزيلعـي: (ص٤٤٨). أما في الجزء الرابع من نصب الراية (ص١٨١) فقـد جـاء بزيـادة «غـير نـاكحي نسائهم» والحديث موقوف على عبد الرحمن بن عوف.

وأما الموضع الثاني:

وهو الكلام فيما إذا عارضت الأدلة الإجماع[1]، فاعلم أولاً:

أنهم قد يجمعوا على القول، وعلى الفعل، وعلى الرضا

إذا عارضت الأدلة الإجماع، فاعلم أولاً: أنهم قد يجمعوا على القول، وعلى الفعل، وعلى الرضا، واتفاقهم على الفعل لا يقتضي أن غيرهم مثلهم، فيه إلا لدلالة. وإذا رضوا بكون القول، قولاً لهم، ولغيرهم كان صواباً.

واتفاقهم على الفعل لا يقتضي أن غيرهم مثلهم، فيه إلا لدلالة: وإذا رضوا بكون القول، قولاً لهم، ولغيرهم كان صواباً منهم ومن غيرهم، فأما إذا قالوا قولاً وعارضه قول النبي ﷺ فليس يجوز أن يكون قصد النبي بكلامه ظاهره، وقصدهم بكلامهم ظاهره، مع تعارض الكلامين؛ لأن الأدلة لا تتناقض، ثم لا يخلو إما أن يعلم أن قصد النبي ﷺ بكلامه ظاهره، أو يعلم أن قصد الأمة بكلامها ظاهره، أو لا يعلم قصد النبي ﷺ، ولا قصد الأمة، فإن علمنا قصد النبي ﷺ وجب تأويل كلام الأمة على موافقة كلامه ﷺ فإن علمنا قصد الأمة وجب تأويل كلام النبي ﷺ على موافقة كلام الأمة وإن لم يعلم قصد أحدهما، فإن

يجوز أن يكون إجماعهم لخبر ترك نقله استغناء بالإجماع، أو استدل به بعضهم واستدل الباقون بغيره من خبر أو قياس.

---

(١) في الإجماع إذا عارضته الأدلة، اعلم أنهم قد يجمعون على القول، وعلى الفعل، وعلى الرضا، واتفاقهم على الفعل لا يقتضي أن غيرهم مثلهم فيه، إلا الدلالة، وإذا رضوا بكون القول قولاً لهم ولغيرهم، كان صواباً منهم ومن غيرهم، فأما إذا قالوا قولاً وعارضه قول النبي ﷺ فلا يجوز أن نعلم أن قصد النبي ﷺ بكلامه هو ظاهر، ونعلم أن قصدهم بكلامهم ظاهره مع تعارض الكلامين؛ لأن الأدلة لا تتناقض، ثم لا يخلو إما أن نعلم أن قصد النبي ﷺ ظاهره او نعلم أن قصد الأمة بكلامهم هو ظاهره، أو لا نعلم قصد النبي ﷺ ولا قصد الأمة، فإن علمنا قصد النبي ﷺ وجب تأويل كلام الأمة على موافقة كلام النبي ﷺ، وإن علمنا قصد الأمة بكلامهم وجب تأويل قوله ﷺ، وإن لم نعلم قصد أحدهما، فإن كان أحدهما أخص من الآخر خصصنا الأعم بالأخص، وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر فإنهما يتعارضان. ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٥٢٠).

كان أحدهما أخص من الآخر خصصنا الأعم بالأخص وإن لم يكن أحدهما أخص من الأخر، فإنهما يتعارضان؛ لأنه يحتمل أن الأمة قد عرفت أن النبي ﷺ على موافقة كلام الأمة وإن لم يعلم قصد أحدهما فإن كان أحدهما أخص من الآخر خصصنا الأعم بالأخص، وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر فإنهما يتعارضان؛ لأنه يحتمل أن الأمة قد عرفت أن النبي ﷺ قصد بكلامه غير ظاهره، ويحتمل أن تكون قد عرفت أنه قصد ظاهر كلامه، وأرادت هي بكلامها غير ظاهره مخالفته، فلا بد والحال هذه من أن تكون قد علمت أنه أراد بكلامه غير ظاهره، فأما نسخ أحدهما للآخر فقد تكلمنا على ذلك في بابه.

الكلام فيما يصح الاستدلال عليه بالإجماع، فكل ما يتأخر عن العلم به يصح أن يكون دليلاً عليه سواء كان عقلياً أو سمعياً، وما خرج عن ذلك لا يصح الاستدلال به عليه؛ لأنه دور محض.

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام فيما يصح الاستدلال عليه بالإجماع

فكل ما يتأخر عن العلم به يصح أن يكون دليلاً عليه سواء كان عقلياً [1]، أو سمعياً. وما خرج عن ذلك لا يصح الاستدلال به عليه؛ لأنه دور محض، ويتفرع عنه الكلام في أنه هل يصح الاستدلال به على

(١) اعلم أن طرق الإجماع لا تخلو: إما أن تكون شرعية معلومة أو مظنونة، فالمعلومة لا تخلو: إما أن تكون عقلية أو غير عقلية، وغير العقلية لا تخلو إما أن تكون شرعية أو غير شرعية، ولا يجوز أن يحصل لنا علم الإجماع بالعقل؛ لأنه لا هداية للعقل إلى العلم بأحوال الناس؛ لأن ذلك يلحق بعلم الغيب الذي استأثر الله سبحانه الإحاطة به، ولا يجوز حصوله بطريق شرعية؛ لأن ما يوجب منها العلم هو الكتاب والسنة، ولا دليل فيما على وقوع علم الإجماع لنا، وغير الشرعية هي: الأخبار المتواترة والمشاهدة وهذه جملة ما يتوهم حصول العلم لنا بالإجماع بها، والمشاهدة والأخبار المتواترة طريقان لنا إلى العلم بالإجماع.
ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٧٦).

نفي التشبيه، وعلى أنه تعالى موجود وحي أم لا؟ فمنع من ذلك القاضي، وأبو الحسين البصري، واختاره أبو رشيد واختار في الكتاب أنه يصح أن يستدل به على أنه تعالى موجود، خاصة دون كونه حياً وعلى نفي التشبيه، وعندنا أنه يصح العلم بنفي التشبيه خاصة بالسمع نظراً لا إلزاماً عليه نفي السمعيات، وما يبنى عليه، ومنع إمامنا المنصور بالله عليه السلام أن يعلم شيء من ذلك بالسمع كالقاضي، وأبو الحسن التميمي[1] وموضوع التفصيل فيه أصول الدين.

وعندنا أنه يصح العلم بنفي التشبيه خاصة بالسمع نظراً لا إلزاماً عليه نفي السمعيات، وما يبنى عليه

وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في ثمرة الإجماع، وما يمنع منه الإجماع

ثمرة الإجماع لزوم الاتباع وحظر الشذوذ والنزاع ولهذه الجملة تفصيل، وقد اختلفوا في المسألة إذا اختلف أهل العصر فيها على قولين: هل يجوز الاتفاق على أحدهما أم لا؟

فاعلم أن ثمرة الإجماع لزوم الاتباع، وحظر الشذوذ، والنزاع، ولهذه الجملة تفصيل نأتي عليه إن شاء الله تعالى، وقد اختلفوا في المسألة، إذا اختلف أهل العصر فيها على قولين: هل يجوز الاتفاق على أحدهما أم لا؟ واختلفوا فيما إذا اختلف أهل العصر فيها على قولين متنافيين، هل يتضمن ذلك اتفاقهم على تخطئة ما سواهما، وكذلك اختلفوا في مسألة

---

(١) أبو الحسن التميمي (ت٣٧١هـ) هو: أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد أبو الحسن التميمي، ولد سنة ثلاثمائة وسبعة عشر للهجرة، وصنف في الأصول والفروع والفرائض، وكانت وفاته في عام واحد وسبعين وثلاثمائة.
ر: (طبقات الحنابلة): (٢/ ١٣٩) و(المنهج الأحمد): (٢/ ٦٦) ابن النجار (شرح الكوكب المنير) حاشية (ص٣٠٢).

الفصل، واختلفوا فيما إذا استدلت الأمة بدليل أو بدليلين، أو عللت بعلة أو علتين، هل يجوز إحداث دليل آخر وعلة أخرى أم لا؟ وكذلك التأويل فلنفرد لكل واحد من ذلك فصلاً.

واختلفوا فيما إذا استدلت الأمة بدليل أو بدليلين، أو عللت بعلة أو علتين، هل يجوز إحداث دليل آخر وعلة أخرى أم لا؟

الفصل الأول: اختلف أهل العمل في أن أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين[1]: هل يجوز وقوع الاتفاق على أحدهما أم لا؟

فذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى جوازه وحكى قاضي القضاة عن الصيرفي[2] أنه منع من ذلك، والذي يدل على الأول أنه إن أراد بجواز انعقاد الإجماع إمكانه، فلا شبهة في أن الجماعة الكثيرة يمكنها أن تتفق على موجب الدلالة العقلية والشرعية، ولهذا جاز انعقاد الإجماع المبتدأ،

فلا شبهة في أن الجماعة الكثيرة يمكنها أن تتفق على موجب الدلالة العقلية والشرعية، ولهذا جاز انعقاد الإجماع المبتدأ.

---

(١) حكى قاضي القضاة عن الصيرفي: أنه منع من اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول، وأجازه أكثر الناس ولم يجعلوا الاختلاف المتقدم متضمناً على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على كل حال، ووجهه أنه إن أريد بجواز انعقاد الإجماع إمكانية، فلا شبهة في أن الجماعة الكثيرة يمكنها أن تتفق على موجب الدلالة، ولهذا جاز انعقاد الإجماع المبتدأ وإن أريد به الحسن فلا شبهة أيضاً في حسن إجماع الجماعة على مقتضى الدلالة، وإن أريد بالجواز الشك فمعلوم أنه لا دليل يدل على القطع على نفي إجماعهم على حكم من الأحكام حتى في ذلك، ومما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن الصحابة توقفت في الإمامة ثم أطبقت على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، واتفق التابعون على المنع من بيع أمهات الأولاد عند اختلاف الصحابة فيه.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٥١٧، ٥١٨).

(٢) الصيرفي (ت٣٣٥هـ/ ٩٤٢م) هو: محمد بن عبد الله البغدادي الصيرفي أحد شراح الإمام الشافعي. له ترجمات في كثير من كتب التراجم وخاصة منها الكتب الشافعية.
انظر ترجمته في السبكي (طبقات الشافعية): (٢/ ٨٦٩) الصفدي (الوافي بالوفيات): (٣/ ٣٧٦) ياقوت الحموي (إرشاد الأديب): (١٩٧).

وإن أريد به الحسن فلا شبهة أيضاً في حسن إجماع الجماعة على مقتضى الأدلة والأمارات كما ذكرنا، وإن أريد بالجواز الشك فمعلوم أنه لا دليل يدل على نفي اجتماعهم على حكم من الأحكام حتى لا نشك في ذلك؛ لأن الذي يمكن أن يتعلق به في القطع على ذلك هو أن يقال: إن أهل العصر متى اختلفوا في مسألة من مسائل الاجتهاد على قولين: فقد أجمعوا على جواز تقليد العامي في كل واحد من القولين، وجواز أخذ المجتهد بكل واحد منهما، فلو اجتمع أهل العصر الثاني على أحدهما لكانوا قد منعوا من الأخذ بالقول الآخر، وقد ثبت أنه لا يجوز أن ينعقد الإجماع بعد إجماع على خلافه، وذلك فيما لا يصح التعلق به، فإنا لا نسلم لهم أن الأمة إذا اختلفت في مسألة اجتهادية على قولين، فإنها تقضي بجواز الأخذ بكل واحد من القولين على الإطلاق، بل إنما تقضي بجواز الآخر لكل واحد منهما بشرط أن تكون المسألة مختلفاً فيها، وتكون من مسائل الاجتهاد؛ لأنهم لو سئلوا عن جواز ذلك لعللوا بما ذكرنا، ومتى أجمعوا على أحدهما فقد خرجت المسألة بهذا الإجماع عن كونها من مسائل الاجتهاد، ومما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن التابعين اتفقوا على المنع من بيع أمهات الأولاد، بعد اختلاف الصحابة[1]، فلو لم

فلو اجتمع أهل العصر الثاني على أحدهما لكانوا قد منعوا من الأخذ بالقول الآخر، وقد ثبت أنه لا يجوز أن ينعقد الإجماع بعد إجماع على خلافه.

ومما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن التابعين اتفقوا على المنع من بيع أمهات الأولاد، بعد اختلاف الصحابة فلو لم يكن ذلك جائزاً لما وقع

---

(١) إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما فإن ذلك يكون إجماعاً، وبناء على ذلك فإنه تحرم مخالفته كمسألة بيع أم الولد، فإن الصحابة قد اختلفوا فيها على قولين: الجواز وعدم الجواز، فإن هذا يكون إجماعاً تحرم مخالفته، ويجب العلم به؛ لأن أدلة حجية الإجماع قد دلت على حجية أي إجماع من مجتهدي العصر، سواء سبقه اختلاف في العصر الذي سبقه أو لم يسبقه شيء، فاتفاق علماء العصر المتأخر على أحد قولي علماء العصر =

يكن ذلك جائزاً لما وقع.

فصل: ويتصل بذلك طرفان:

الطرف الأول: في أن هذا الإجماع هل يكون حجة أم لا؟ وقد حكى قاضي القضاة عن بعض المتكلمين وبعض الحنفية، وبعض الشافعية، أنه لا يكون حجة في تحريم القول الآخر، وعن أبي عبد الله وأبي الحسن، وبعض أصحاب الشافعي، أنه يكون حجة في تحريم القول الآخر، وذكر في الشرح، أن الناس اختلفوا في ذلك، فمنهم من جعل ذلك محرماً للخلاف على كل حال.

ومنهم: من قال ليس ذلك محرماً للخلاف على كل حال من الأحوال، ولم يفصل بين الصحابة والتابعين.

ومنهم: من جعله محرماً للخلاف في حال دون حال، والحالة التي يحرم فيها الخلاف هو أن يكون المتفقون على أحد القولين في المسألة هم الذين اختلفوا فيها، سواء كان ذلك العصر عصر الصحابة، أو غيرهم، والحالة التي لا يكون اتفاقهم فيها حجة مزيلة للخلاف، هو أن يختلف أهل عصر، ويتفق من بعدهم على أحد قوليهم، واستدل في الكتاب على أن الاتفاق يحرم الخلاف، على كل حال بأن الذي دل على كون الإجماع

الطرف الأول: في أن هذا الإجماع هل يكون حجة أم لا؟ وقد حكى قاضي القضاة عن بعض المتكلمين وبعض الحنفية، وبعض الشافعية، أنه لا يكون حجة في تحريم القول الآخر

ومنهم من قال ليس ذلك محرماً للخلاف على كل حال من الأحوال

ومنهم: من جعله محرماً للخلاف في حال دون حال.

واستدل في الكتاب على أن الاتفاق يحرم الخلاف، على كل حال بأن الذي دل على كون الإجماع حجة من آية المشاقة وغيرها تتناول كل عصر ولم تفصل في تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين.

المتقدم يعتبر سبيل المؤمنين فيجب اتباعه؛ ولأنه اتفاق بعد اختلاف كما لو اختلفوا أنفسهم في عصرهم في حكم معين، ثم اتفقوا عليه بعد ذلك فيقطع الاتفاق الاختلاف فيكون إجماعاً.
ر: د. عبد الكريم النملة (الجامع لمسائل أصول الفقه): (٣٦٥، ٣٦٦).

حجة من آية المشاقة وغيرها تتناول كل عصر ولم تفصل في تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين، بين أن يكون قد تقدم اختلاف أو لم يتقدم، هذا ما ذكره رحمه الله، وفيه نظر؛ لأن اسم المؤمنين اسم جمع معرف بالألف واللام، فيستغرق كل من يقع عليه سمة المؤمنين، ولا شك أن من خالف هذا الإجماع لم يتبع غير سبيل المؤمنين، إذ قد وافقه بعض المؤمنين، وإن كان في الصدر الأول.

ولهذا لا نقول أن من يفتي بجواز بيع أمهات الأولاد كالناصر[1] عليه السلام، متبع لغير سبيل المؤمنين، بل قد وافق أمير المؤمنين وسيد المسلمين بعد خاتم المرسلين ﷺ الأكرمين.

الطرف الثاني: الكلام في أنه هل يصح انعقاد الإجماع على مخالفة الإجماع؟

الطرف الثاني: الكلام في أنه هل يصح انعقاد الإجماع على مخالفة الإجماع؟ قال رضي الله عنه: اعلم أن أهل العصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام فإنه يجوز أن يتفق من بعدهم على متابعتهم، وذلك هو الواجب عليهم، ويجوز أن يخالفهم بعض أهل الرأي، فلا يحل لهم ذلك؛ لأنه لا يستحيل من بعض الأمة العدول عن الحق ولا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على مخالفتهم، أما أنه يجوز اتفاق الخلف على قول السلف

اعلم أن أهل العصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام

ويجوز أن يخالفهم بعض أهل الرأي، فلا يحل لهم ذلك؛ لأنه لا يستحيل من بعض الأمة العدول عن الحق ولا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على مخالفتهم.

---

(١) الإمام الناصر الأطروش (ت٣٠٤هـ/ ٩١٦م) كان عالماً، عابداً، زاهداً، شجاعاً، استقر له الأمر في الجبل والديلم منذ وفاة الداعي محمد بن زيد إلى وفاته، وقد امتد نفوذه إلى طبرستان، ففتح آمل، ودخل جالوس سنة (٣٠١هـ)، واستقر له الحكم إلى وفاته عام (٣٠٤هـ) وكان الإمام الناصر الأطروش معاصراً لخروج الإمام الهادي يحيى بن الحسين في اليمن، ولذا فقد كان يحث الناس إلى نصرته، وللإمام الناصر الأطروش عديد المصنفات.
ر: ترجمته في عباس محمد زيد: (أئمة أهل البيت عليهم السلام): ص(٧٩) وما بعدها.

فإنه لا مانع من حيث القدرة، ولا الحكمة، بل الأدلة التي قضت بكون الإجماع حجة توجب على الخلف متابعة السلف، وأما أنه لا يجوز لبعض الخلف مخالفة السلف، فهذا الوجه.

وقال أبو علي: لو جاز ذلك لجاز أن يخالفهم رجل واحد ولجاز أن ينضم إليه غيره إلى أن يتفق أهل العصر الثاني على مخالفة الأولين، وهذا صحيح، وقد بينا أنه لا يجوز؛ لأنه قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[النساء:١١٥]، يمنع من يتبع أهل العصر الثاني غير سبيلهم، وقال الشيخ أبو عبد الله: إنما لم يجز أن يتفق الخلف على مخالفة السلف؛ لأن السلف أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد على خلاف قولهم، فلو لم يجمعوا على ذلك لجاز أن يتفقوا على مخالفتهم، ويكون الثاني في حكم الناسخ للأول، وهذا لا يصح لما ذكرنا من أن الأدلة التي قضت بكون الإجماع، حجة قضت بتحريم الخلاف، فكيف يجوز ذلك لواحد، فضلاً عن الجماعة؛ ولأن خلافهم إذا كان ذنباً مهجوراً وحجراً محجوراً فكيف يصير حجة من حجج الله تعالى، وهذا ما لا خفاء بفساده؛ ولأن النسخ إنما يكون لتغير المصلحة، وذلك مما يستأثر الله بعمله، ولا هداية للخلق إلى معرفته؛ ولأن المسألة إن لم تكن من مسائل الاجتهاد فخلاف ما أجمع عليه أهل العصر الأول ضلالة، والأمة لا تجمع على ضلالة أصلاً، ثم لا يكون بالاتباع أولى، مما قبله فتتعارض الأدلة، وذلك باطل وإن كانت من مسائل الاجتهاد لم يخل الإجماعان إما أن يصحا معاً أو يفسدا معاً، أو يصح أحدهما ويفسد الآخر، وليس يجوز أن يفسدا،

قال الشيخ أبو عبد الله: إنما لم يجز أن يتفق الخلف على مخالفة السلف؛ لأن السلف أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد على خلاف قولهم.

ولأن المسألة إن لم تكن من مسائل الاجتهاد فخلاف ما أجمع عليه أهل العصر الأول ضلالة والأمة لا تجمع على ضلالة أصلاً.

ثم لا يكون بالاتباع أولى، مما قبله فتتعارض الأدلة، وذلك باطل وإن كانت من مسائل الاجتهاد لم يخل الإجماعان إما أن يصحا معاً أو يفسدا معاً، أو يصح أحدهما ويفسد الآخر

ولا أحدهما؛ لأن الأمة لا تجمع على خطأ، ولو كان صحيحين لاقتضى ذلك ثبوت الحكم، وضده، أو ثبوته، ونفيه وهو محال، أو يكون أحدهما ناسخاً للآخر وذلك باطل لما بيناه.

هل يتضمن اتفاقهم على تخطئة ما سواهما أم لا؟

الفصل الثاني: إذا اختلف أهل العصر في المسألة على قولين[1] متنافيين فقد اختلفوا في أن ذلك هل يتضمن اتفاقهم على تخطئة ما سواهما أم لا؟

فذهب الجمهور إلى أنه يتضمن ذلك، فلا يجوز إحداث قول ثالث[2]، وحكى عن بعض أهل الظاهر، أنه لم يجعل ذلك اتفاقاً

---

(١) إذا اختلف أهل العصر في المسألة على قولين متنافيين، فإنه لا يجوز إحداث قول ثالث؛ إن لزم منه رفع ما اتفقا عليه، وإن لم يلزم منه ذلك فإنه لا يجوز إحداث قول ثالث ويعمل به، مثال القول الأول الذي يلزم منه رفع ما اتفقا عليه الجد مع الأخ في الإرث، فقد اختلف في ذلك على قولين: الأول المال للجد. الثاني: المال للجد والأخ يتقاسمانه.

فالقول الثالث: وهو حرمان الجد من المال قول خارق للإجماع، ومثال القول الثالث الذي لا يلزم منه رفع ما اتفقا عليه فسخ النكاح بالعيوب الخمسة: الجذام، والجنون، والبرص، والرتق، والعنّة، وقد اختلف في هذا الأمر على قولين: فقيل: يفسخ بجميعها، وقيل: لا يفسخ بشيء منها، فالقول الثالث: وهو أنه يفسخ بالبعض دون البعض لا يرفع ما اتفق الفريقان عليه؛ لأنه يوافق في كل صورة قولاً فيجوز ذلك.

دل ذلك على أن القول الثالث المحدث إذا كان رافعاً لما اتفق عليه الأولون يكون إحداثه مخالفاً للإجماع، وهذا هو مذهب كثير من العلماء، وقيل: لا يجوز إحداث قول ثالث مطلقاً، وقيل: يجوز مطلقاً.

ر: في تفصيل الكلام عن هذه المذاهب د. النملة (المهذب): (٢/ ٩٢٥) و(الإتحاف): (٤/ ١٤٠).

(٢) إذا تكلم المجتهدون في عصر من العصور في مسألة من المسائل، ولم يقولوا فيها إلا قولين: فهل يجوز لمجتهدين آخرين في عصر آخر أن يحدثوا فيها قولاً ثالثاً؟ اختلف الأصوليون في =

على تخطئة ما سواهما فأجاز لمن بعدهم إحداث قول ثالث، وذكر أبو الحسين البصري، أنه إن كان خلافهم على قولين في مسألتين نحو أن يقول: بعض كل الطهارات يحتاج إلى النية، دون البعض، فإنه يجوز إحداث هذا القول الثالث بشرطين:

وحكى عن بعض اهل الظاهر، أنه لم يجعل ذلك اتفاقاً على تخطئة ما سواهما فأجاز لمن بعدهم إحداث قول ثالث.

أحدهما: أن لا يحصل إجماع من الأمة على ألا فرق بين المسألتين اللتين فرق هذا الثالث بينهما.

والثاني: أن لا ينتظمهما طريقة واحدة تمنع من التفرقة بينهما، واعلم أنه لا بد من شرط ثالث، وهو أن لا تكون المسألة قطعية كما سنبينه، وإن كان اختلافهم في مسألة واحدة نحو اختلافهم في مسألة الجد مع الأخ لم يجز إحداث قول ثالث، والذي يدل على ذلك أن في الصورة الأولى لا يكون من أحدث قولاً ثالثاً مخالفاً للإجماع، ولا مانع من إحداثه

ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يجوز إحداث قول ثالث في المسألة مطلقاً سواء كان القول الثالث رافعاً لما اتفق عليه المجتهدون الأولون أم غير رافع له، وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء.

القول الثاني: يجوز مطلقاً وإلى ذلك ذهب الظاهرية وبعض الحنفية.

القول الثالث: التفصيل بين ما يرفع متفقاً عليه فلا يجوز وما لا يرفعه فيجوز، وهو المختار للرازي، والبيضاوي، والآمدي، وابن الحاجب. مثال ذلك: لو اشترى شخص جارية بكراً ثم وجد بها عيباً بعد أن وطئها. قيل: لا يردها على بائعها، وقيل: يردها عليه مع أرش البكارة، فالقول بردها مجاناً قول ثالث. ثانياً: الجد مع الأخوة في الميراث، قيل: الجد يرث المال كله، وقيل: يقاسم الأخوة، فالقول بأنه لا يرث أصلاً قول ثالث. ر: (أصول الفقه) محمود أبو النور زهير (٣/ ١٨٩).

إلا مخالفة الإجماع، وإنما اشترطنا ألا ينصوا على رفع التفرقة؛ لأنهم متى قالوا بذلك كان حقاً فالفارق مبطل، إذ النقيضان لا يجتمعان على صدق واشتراطنا أن لا تنتظمهما طريقة واحدة تمنع من التفرقة بينهما؛ لأن تلك الطريقة متى قامت فقد جرت مجرى أن لا ينصوا على أن لا فرق بينهما، وهذا إنما يتم متى كان جانب القطع والثبات لا في جانب التمثيل والاحتمال، وإنما اشترطنا أن تكون اجتهادية، وأن لا تكون قطعية؛ لأنها متى كانت قطعية كان الحق فيها واحداً وما عداه باطل، فيكون الحق قد خرج عن أيدي الأمة في الصدر الأول، وذلك لا يجوز ولا كذلك متى كانت اجتهادية؛ لأن الأقوال كلها حق.

والذي يدل على ذلك أن في الصورة الأولى لا يكون من أحدث قولاً ثالثاً مخالفاً للإجماع.

الفصل الثالث:

قال رضي الله عنه: اعلم أن أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين[1]، فإما أن ينصوا على أن لا فصل بينهما أو لا ينصوا على ذلك

فإن نصوا على أن لا فصل بينهما لم يجز لأحد أن يفصل بينهما؛ لأنه يكون مخالفاً للإجماع.

فإن نصوا على أن لا فصل بينهما لم يجز لأحد أن يفصل بينهما؛ لأنه يكون مخالفاً للإجماع، وذلك لا يجوز، وإن لم ينصوا على أن لا فصل بينهما ولكن لا يكون فيهم من فرق بينهما نحو أن يحكم بعض الأمة في كلا المسألتين بحكم ويحكم الباقون فيهما بنقيضه، وذلك ضربان:

أحدهما: أن يشيروا إلى حكم واحد فيثبته أحد الفريقين في المسألتين

(١) إذا لم يفصلوا بين مسألتين هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا؟ اعلم أنهم إذا لم يفصلوا بينهما فلذلك ضربان:

أحدهما: أن يقولوا: لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام، أو في الحكم الفلاني.

والآخر: أن لا ينصوا على ذلك، لكن لا يكون فيهم من فرق بينهما في الحكم. فالأول لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما؛ لأن الفصل بينهما خلاف لما نصوا عليه والمتعددة؛ ولأن قولهم: لا فصل بينهما، ظاهرة ويقتضي أنهما قد اشتركا فيما يقتضي الحكم من غير وجه يفرق بينهما، فمن فصل بينهما فقد خالفهم في ذلك، وهذا الضرب ينقسم أقساماً ثلاثة:

احدها: أن يروى اتفاق الأمة على حكم المسألتين، نحو أن يحكموا فيهما بالتحريم أو بالتحليل.

والآخر: أن يروي اختلاف الأمة فيهما فيحكى عن طائفة أنها حكمت فيهما بالتحريم، وعن الباقين أنهم حكموا فيهما بالإباحة.

والآخر: أن لا يروى لنا عنهم اختلاف في المسألتين، ولا اتفاق، فمتى كان كذلك، ودل الدليل في إحدى المسألتين على تحريم أو إباحة، وجب ان يحكم في المسألة الأخرى بذلك ولا يفرق بينهما.

ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٢/ ٥٠٨، ٥٠٩).

وينفيه الآخرون عنهما، كأن يحرم بعض الأمة كلا المسألتين ويبيحهما الباقون.

والضرب الآخر: أن يشيروا إلى حكمين مختلفين، مثال الأول ما قدمنا من أن يقول بعضهم كل الطهارات تفتقر إلى نية، ويقول بعضهم كل الطهارات تستغني عن النية.

والضرب الآخر[1]: أن يشيروا إلى حكمين مختلفين، مثال الأول ما قدمنا من أن يقول بعضهم: كل الطهارات تفتقر إلى نية، ويقول بعضهم: كل الطهارات تستغني عن النية.

ومثال الثاني: أن يوجب بعض الأمة النية في الوضوء، ولا يجعل الصوم شرطاً في الاعتكاف.

ومثال الثاني: أن يوجب بعض الأمة النية في الوضوء، ولا يجعل الصوم شرطاً في الاعتكاف، ولا يوجب الباقون في الوضوء نية، ويجعلون الصوم شرطاً في الاعتكاف.

أما الضرب الأول: فقد اختلف فيه كلام قاضي القضاة فذكر في (العمد): أنه لا يجوز الفصل بين المسألتين، وذكر في (الدرس والشرح): أنه إن كان المعلوم أن طريقة الحكم في المسألتين واحدة لا تجوز كونها متغايرة فذلك جرى مجرى أن يقولوا: لا فصل بينهما؛ لأنا نعلم أنهم قد اعتقدوا أنه لا مفترق بينهما وأنه انتظمهما طريقة واحدة، فمن فصل

---

(١) فأما إذا لم ينصوا على انه لا فصل بينهما، بل لا يكون فيهم من فرق بينهما نحو أن يحكم بعض الأمة في كلا المسألتين، ويحكم الباقون فيهما بنقيضه، وذلك ضربان:

أحدهما: أن يشيروا إلى حكم واحد فيثبته أحد الفريقين في المسألتين، وينفيه الآخرون عنهما نحو أن يحرم شطر الأمة كلا المسألتين، ويبيحهما الباقون.

والضرب الآخر: أن يشيروا فيهما إلى حكمين مختلفين، نحو ان يوجب بعض الأمة النية في الوضوء ولا يجعل الصوم من شرط الاعتكاف، ولا يوجب الباقون النية في الوضوء، ويجعلون الصوم من شرط الاعتكاف.

ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٢/ ٥٠٩).

بينهما فقد خالف ما اعتقدوه من ذلك، فأما إن جاز أن لا تكون الطريقة في المسألتين واحدة، بل يجوز كونها متغايرة، وأن يكونوا سووا بينهما لطريقين، فإنه يجوز لمن بعدهم أن يفرقوا بينهما فيحرموا إحدى المسألتين ويبيحوا الأخرى، فيوافقوا في كل قول لأحد الفريقين، وإلى هذا التفصيل ذهب أبو الحسين البصري، قال رضي الله عنه: وهو الصحيح؛ لأنه متى لم تنتظمهما طريقة واحدة لم يكن من فرق بينهما مخالفاً لما أجمعوا عليه في حكم ولا تعليل.

فأما إن جاز أن لا تكون الطريقة في المسألتين واحدة، بل يجوز كونها متغايرة، وأن يكونوا سووا بينهما لطريقين، فإنه يجوز لمن بعدهم أن يفرقوا بينهما فيحرموا إحدى المسألتين ويبيحوا الأخرى.

أما الحكم فإنه قد وافق كل واحد من الفريقين في بعض قوله، وإن خالفه في البعض الآخر، والبعض الذي قد خالفه فيه، قد وافق فيه الفريق الآخر فلم يقل بقول خارج عن قول الفريقين، وأما التعليل فلأنا فرضنا الكلام في مسألتين نحو أن لا تكون العلة فيهما واحدة؛ ولأنه لو كان إذا قال بعض الأمة بتحريم مسألتين متباينتين في العلة، وقال الباقون بإباحتهما، قد أجمعوا على أن لا فصل بينهما؛ لوجب إذا حرم بعضهم إحدى المسألتين المتباينتين وأباح الأخرى، وحرم الباقون ما أباحه هؤلاء وأباحوا ما حظروه أن يكونوا قد أجمعوا على أن بينهما فرقاً فلا يجوز لأحد ان يحرمهما معاً، أو يبيحهما معاً، ولو لم يجز ذلك لوجب على من وافق الشافعي في مسألة أن يوافقه في جميع مذهبه ويسقط عنه الاجتهاد والأمة مجمعة على خلاف ذلك.

أما الحكم فإنه قد وافق كل واحد من الفريقين في بعض قوله، وإن خالفه في البعض الآخر، والبعض الذي قد خالفه فيه.

فأما الضرب الثاني: وهو إذا أشارت الأمة إلى حكمين متباينين في

واعلم انه إنما يجوز إحداث قول ثالث في الشق الأول، وهو الفصل بين القولين متى كانت المسالة من باب الاجتهاد، ولم يكن الحق فيها واحداً

مسألتين كما ذكرنا في إيجاب النية في الطهارة، وجعل الصوم شرطاً في الاعتكاف، فإنه إن جاز أن يكون بينهما فرق يذهب إليه مجتهد جازت التفرقة بينهما وإن لم يجز أن يكون بينهما فرق، بل انتظمتهما طريقة واحدة يقتضي فيهما الحكمين المتباينين على بعد ذلك لم يجز أن يخالف حكميهما، بل الواجب أن يقول فيهما ما قالوه.

واعلم أنه إنما يجوز إحداث قول ثالث في الشق الأول، وهو الفصل بين القولين متى كانت المسألة من باب الاجتهاد، ولم يكن الحق فيها واحداً، فإنه متى كان الباب من باب القطعيات فإنه لا محالة يقطع على أن حكم إحدى المسألتين حكم الآخر لما ذكرنا من أن خلاف ذلك يؤدي إلى خروج الحق عن أيدي الأمة، وذلك لا يجوز، وفي هذه المسألة لبس بما قبلها، ونوع يغلب عن الخاطر بعد ملامحها بالبال، وقد أودعنا الشرح ما يشفي ويكفي والحمد لله.

الفصل الرابع:

قال رضي الله عنه: إذا استدلت الأمة بدليلين[1]، أو اعتلت بعلتين فقد اختلفوا في أنه هل يجوز إحداث دليل آخر وعلة أخرى أم لا يجوز؟

اعلم: أن الإنسان متى استدل بطريقة على حكم من الأحكام أو على فساد شبهة أمارة كانت تلك الطريقة أو دلالة، فإنه لا يخلو إما أن يكون أهل العصر الأول قد نصوا على فساد تلك الطريقة أو صحتها أو لا؟

فذهب قوم إلى أن ذلك جائز، وذهب آخرون إلى أن ذلك لا يجوز، واعلم أن الإنسان متى استدل بطريقة على حكم من الأحكام أو على فساد شبهة أمارة كانت تلك الطريقة أو دلالة، فإنه لا يخلو إما أن يكون أهل العصر الأول قد نصوا على فساد تلك الطريقة أو صحتها أو لا؟ فهو على ما نصوا عليه وإن لم ينصوا على ذلك لم تمتنع صحة تلك الطريقة، إلا أن يكون في صحتها إبطال حكم ما أجمعوا عليه، والدليل على ذلك أن الناس في كل عصر يستخرجون أدلة وعللاً ولا ينكر عليهم منكر، فكان ذلك إجماعاً؛ لأنه لو لم يجز ذلك لكان إنما لا يجوز؛ لأنه مخالف للإجماع المتقدم، ومعلوم أن الأمة لم تحكم بفساد الدليل الثاني،

---

(١) اعلم أن الإنسان إذا استدل بطريقة على حكم من الأحكام أو على فساد شبه أمارة كانت تلك الطريقة أو دلالة، فإما أن يكون أهل العصر الأول قد نصوا على فساد تلك الطريقة أو على صحتها أو لم ينصوا على صحتها، ولا على فسادها، فإن نصوا على فسادها أو على صحتها فهو على ما نصوا عليه، وإن لم ينصوا على ذلك لم يمتنع صحة تلك الطريقة إلا أن يكون في صحتها إبطال حكم اجمعوا عليه.

والدليل على ما قلناه: أن الناس في كل عصر يستخرجون أدلة وعللاً، ولا ينكر عليهم فكان ذلك إجماعاً ولأنه لو لم يجز ذلك لكان إما أن لا يجوز؛ لأنه مخالف للإجماع المتقدم، ومعلوم أن الأمة لم تحكم بفساد الدليل الثاني نصاً، ولا حكمها بصحة دليلها يقتضي فساد غيره، إذ لا يمتنع أن يكون على المذهب الواحد أكثر من دليل واحد. ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٥١٤).

ولا حكمها بصحة دليلها يقتضي فساد غيره؛ لأنه لا يمتنع أن يدل على المذهب الواحد أكثر من دليل واحد. فأما العلة فإن نصوا على فسادها أو صحتها فهو كما نصوا عليه، وإن لم ينصوا على ذلك فإن كان في صحتها إبطال حكم أجمعوا عليه وجب القضاء ببطلانها، وإلا جاز إحداثها وجرى مجرى الدليل الثالث.

لأنه لا يمتنع ان يدل على المذهب الواحد أكثر من دليل واحد

الفصل الخامس:

قال رضي الله عنه: إذا تأولت الأمة الآية بتأويل[1] فإنهم إن نصوا على فساد ما عداه لم يجز إحداث تأويل سواه

إذا تأولت الأمة الآية بتأويل فإنهم إن نصوا على فساد ما عداه لم يجز إحداث تأويل سواه.

وإن لم ينصوا على ذلك فمن الناس من منع من تأويل زايد، وأجراه مجرى المذهب الزائد، ومنهم من أجازه، وهو الصحيح؛ لأن التابعين ومن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يذكرها السلف، ولم ينكر ذلك منكر عليهم، فكان إجماعاً على جوازه؛ ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم لأنهم لم ينصوا على إبطاله، وليس في إجماعهم على

لأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم.

---

(١) وأما إذا تأولت الأمة الآية بتأويل، فإنهم إن نصوا على ذلك، فمن الناس من منع من تأويل زائد، وأجراه مجرى المذهب الزائد، ومنهم من أجازه وهو الصحيح؛ لأن التابعين ومن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يكن ذكرها السلف، ولم ينكر عليهم؛ ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم؛ لأنهم لم ينصوا على إبطاله، وليس في إجماعهم على التأويل الأول إبطال الثاني؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد كلا التأويلين، وأراد أن يفهم شيئاً ما، إما هذا وإما هذا، وإما كلاهما، وكل ذلك مخير فيه، فإذا فهمت الأمة أحدهما فقد خرجت عما كلفته؛ لأنهم كلفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه.

ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٢/ ٥١٧).

التأويل الأول إبطال الثاني؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الله عز وجل قد أراد كلا التأويلين، وأراد أن يفهم الخطاب شيئاً ما، أما هذا وإما هذا، وإما كلاهما، وكل ذلك مخير فيه. فإذا فهمت الأمة أحدهما فقد خرجت عما كلفته؛لأنهم إنما كلفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه، فهذه طريقة القول في ذلك والله الهادي.

لأنه لا يمتنع أن يكون الله عز وجل قد أراد كلا التأويلين، وأراد أن يفهم الخطاب شيئاً ما، أما هذا وإما هذا، وإما كلاهما

الكلام في القياس والاجتهاد
هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

أحدها : الكلام في حد القياس والاجتهاد ، وقسمة الأمارات وورود التعبد بالقياس والاجتهاد وما يتصل بذلك.

وثانيها : الكلام في أركان القياس وبيان شروطها وما يتصل بذلك.

وثالثها : الكلام فيما يكون قياساً ، وما لا يكون قياساً وما يتصل بذلك.

ورابعها : الكلام في إصابة ا لمجتهدين وما يتصل بذلك

الكلام في القياس والاجتهاد
هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

حد القياس والاجتهاد وقسمة الأمارات.

أحدها: الكلام في حد القياس[1]، والاجتهاد، وقسمة الأمارات، وورود التعبد بالقياس والاجتهاد، وما يتصل بذلك.

وثانيها:الكلام في أركان القياس[2]،وبيان شروطها،وما يتصل بذلك.

---

(١) القياس: التقدير والمساواة والاعتبار:

- إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لأجل استثناهما في علة الحكم المثبت.
- حمل معلوم على معلوم لإثبات حكم لهما أو نفيه عنهما لوجود أمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما.
- إلحاق أمر منصوص على حكمه الشرعي بأمر غير منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكمة عند المجتهد.
- كلام مؤلف من مقدمتين فأكثر يتولد منهما نتيجة وهو المطلوب اتباع أو نفيها، وقيل: قول مؤلف من قضاياه إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، ويلزم من هاتين القضيتين قول آخر، وهو العالم حادث، وسمي هذا القياس القياس المنطقي.

سانو (معجم مصطلحات علم أصول الفقه): (٣٤٤).

(٢) وهي أربعة: الأصل والفرع والعلة، وحكم الأصل، ولا بد من ذكر هذه الأربعة في القياس كقولنا في اشتراط النية في الوضوء، طهارة عن حدث، فوجب أن تحتاج إلى نية كالتيمم، فالوضوء هو الفرع، والتيمم هو الأصل، والطهارة عن حدث هي الوصف، و قولنا: وجب هو الحكم، ولا بد من ذكر هذه الأربعة، ومن الفقهاء من يترك التصريح بالحكم، مثل أن يقول: طهارة عن حدث كالتيمم، واختلف أصحابنا فيه، كما قال السهيلي في باب أدب الجدل، فذهب أكثرهم إلى أنه لا يصح القياس إلاّ بعد التصريح بالحكم، وقيل: يصح ويكون الحكم محالاً إلى السؤال، والأول أصح. ر: الزركشي (البحر المحيط): (٧/ ٩٤).

وثالثها: الكلام فيما يكون قياساً وما لا يكون قياساً وما يتصل بذلك.

ورابعها: الكلام في إصابة المجتهدين، وما يتصل بذلك.

أما الفصل الأول:

فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع: أحدها: الكلام في حد القياس، والاجتهاد، وحد الأصل والفرع، والعلة والحكم، والرأي. وثانيها: الكلام في قسمة الأمارات. وثالثها: الكلام في ورود التعبد بالقياس

أما الموضوع الأول: فالقياس[1] في اللغة مأخوذ من تقدير الشيء بالشيء ومنه سمي المكيال مقياساً، وقست النعل بالنعل، وفي عرف الفقهاء هو تحصيل حكم الشرع باعتبار تعليل غيره، وينقسم إلى قياس الطرد [2]، وقياس العكس [3].

---

(١) ر: أبو الحسين البصري، «المعتمد»: (٢/ ١٩٥) المعونة في الجدل (ص١٣٩) الشيرازي «شرح اللمع»: (٢/ ٧٥٥) الغزالي «المستصفى»: (٢/ ٢٢٨) الغزالي «المنخول»: (ص٣٢٤) الرازي (٢/ ٢٣٩) ابن برهان «الوصول»: (٢/ ٢١٦)، «الأحكام» للآمدي (٣/ ٢٧٣) السمرقندي «ميزان الأصول»: (ص٥٥٢) السرخسي (٢/ ١٤٣).

(٢) قال في المحصول: الوصف الذي لم يعلم كونه قياساً ولا مستلزماً للمناسب إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، فهذا هو المراد من الإطراد، والجريان، وهذا قول كثير من قدماء فقهائنا، ومنهم من بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلاً مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية.

ر: الرازي (المحصول): (٢/ ٣٥٥).

(٣) هو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه.

إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في العلة، مثال قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند =

فالأول: كقولنا طهارة تستباح بها الصلاة، فافتقرت إلى النية كالتيمم.

والثاني: كقولنا مثلاً لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف، لما كان من شرطه، وإن علق بالنذر كالصلاة، وفي شملهما الحد، وأما الأصل فهو عند المتكلمين ما يدل على ثبوت حكم الشيء كالخبر الدال على تحريم البر متفاضلاً، والفرع هو الحكم المطلوب ثبوته بالتعليل كقبح بيع الأرز كذلك، وعند الفقهاء الأصل ما يسبق العلم بحكمه كالبر، ومنهم من قال: هو الحكم الثابت بالنص، كتحريم بيع البر متفاضلاً، والفرع: هو ما تأخر العلم بحكمه أو ما يتعدى إليه حكم غيره.

لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف.

والفرع هو ما تأخر العلم بحكمه.

قال رضي الله: وما ذكره المتكلمون أولى؛ لأن نفس الأرز لا يتفرع على غيره، وإنما الذي يتفرع حكمه، وهذا وإن كان كما ذكره، فقد صار تعارف الفقهاء أغلب وهو بفن الأصول أليق. ولهذا تجدنا في متون المسائل نجري على اصطلاحهم، ولا مشاحة في الأسماء والعبارات.

فقد صار تعارف الفقهاء أغلب، وهو بفن الأصول أليق.

غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[النساء:٨٢]،، نعدم وجود اختلاف كثير فيه دليل على كونه من عند الله بطريق قياس العكس.

وثمة مثال آخر في قوله عليه الصلاة والسلام: وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يأتي أحدنا شهوته ثم يكون له فيها أجر، فقال ﷺ: «أرأيته لو وضعه في حرام أكان عليه وزر، قال: نعم، قال: فكذلك إذا وضعه في حلال كان له أجر»

ر: مصطفى سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٣٥٤).

وأما العلة [1]: فهي ما تعلق عليها الحكم لا من حيث الخطاب، وأما الحكم فهو ثمرة التكليف، وهو المنقسم إلى الحسن والقبيح، ثم الوجوب، والندب، والإباحة والكراهة. وأما الاجتهاد فقد ذكر الشافعي: أنه والقياس بمعنى واحد.

العلة هي ما تعلق عليها الحكم. وأما الحكم فهو ثمرة التكليف.

وقال الكرخي: القياس ماله أصل، والاجتهاد: ما ليس له أصل.

القياس ماله أصل والاجتهاد ما ليس له أصل.

قال رضي الله عنه: والصحيح أنه يستعمل في معنيين أعم وأخص. فالأعم هو بذل الجهد في معرفة الأحكام الشرعية من جهة الاستدلال بالنصوص لا بظاهرها.

الأعم هو بذل الجهد في معرفة الأحكام الشرعية،

وأما الأخص: فما ليس له أصل معين مما تعرف به الأحكام الشرعية لا من جهة النصوص نحو أروش الجنايات، وقيم المتلفات، ومتعة المطلقات، ونفقة الزوجات، فإن ذلك مما ليس له طرقة معينة، وإنما يرجع في معرفته إلى أمور من عادات الناس وتختلف بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة.

الأخص ليس له أصل معين تعرف به الأحكام الشرعية.

وأما الرأي [2] فهو ما يتوصل به إلى إثبات حكم شرعي، مما ليس

الرأي: ما يتوصل به إلى إثبات حكم شرعي

---

(١) العلة فهي المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم، فيكون وجود الحكم متعلقاً بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم، هذه قضية صحيحة في العقليات، وأصله في العلة التي هي المرض، لما كان بحدوثها يتغير حال المريض، سميت المعاني التي تحدث بحدوثها الأحكام العقلية عللاً؛ لأن حدوثها يوجب حدوث أوصاف وأحكام لولاها لم تكن.

ر: الجصاص «الفصول في الأصول»: (٤، ٩، ٤)، رفيق العجم «موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين»: (١/ ٩٥٨).

(٢) الرأي ما اعتقده المرء بغير برهان صح عنده فإنه لا يخلو من أحد وجهين، إما أن يكون اعتقده؛ =

عليه دليل قطعي، وعلى هذا قال معاذ: أجتهد رأيي. وقال عمر: هذا ما رأى عمر، وقد يستعمل في الحكم، وعلى ذلك يقال: هذا رأي الشافعي، ورأي أبي حنيفة، أي قولهما في الحادثة.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في قسمة الأمارات [١]

في قسمة الأمارات: والأمارة ما يكون النظر الصحيح فيها مفضياً إلى الظن.

فاعلم أن الأمارة: هي ما يكون النظر الصحيح، فيها مفضياً إلى الظن، وبذلك تتميز عن الدلالة [٢]، والمتكلمون يسمون ما هذا حاله أمارة عقلياً، كان أو شرعياً. والفقهاء يسمون الأمارات الشرعية كالقياس، وخبر الواحد أدلة، ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة كالأمارة على القبلة، وعلى قيم المتلفات، ثم أدلة الشرع إما

الفقهاء يسمون الأمارات الشرعية كالقياس وخبر الواحد أدلة، ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة.

لأن بعض من دون النبي ﷺ قال: وهذا هو التقليد، وهو مأخوذ من قلدت فلاناً الأمر، أي جعلته كالقلادة في عنقه.

ر: ابن حزم «الإحكام»: (٦/ ٦٠، ٨)، رفيق العجم «موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين»: (١/ ٧٢٨).

(١) الأمارات: إنما تدل على أن بعض صفات الأصل له تاثير في لحكم لا في الاسم، الا ترى أنا نعلل تحريم البر بكونه مكيلاً، لا بكونه مسمى بر؟ والأمارة إنما تدل على أن للكيل أو الطعم تأثيراً في تحريم بعضه ببعض متفاضلاً لا في كونه مسمى بانه بر.

أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٧، ٨، ١٦).

(٢) الدلالة: كون الشيء بحيث يلزم من العلم به بشيء آخر، ويسمى الأول دالاً، والثاني مدلولاً، وهي إما وضعية أو غير وضعية طبيعية أو عقلية.

والوضعية إما لفظية أو غير لفظية، وكلامنا هنا في الدلالة الوضعية اللفظية نسبة إلى الوضع، وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى ليدل عليه.

ر: مصطفى الشلبي (أصول الفقه): (١/ ٣٦٧، ١٤) ورفيق العجم (مصطلحات أصول الفقه): (١/ ٦٨٩، ٦٩٠).

ظاهرة[١]، وإما نص[٢]. وإما غير ظاهر، وغير نص، وما ليس بظاهر منه لا ما لا تحصل فيه طريقة معينة مثل ما يتوصل به إلى قيم المتلفات، ومنه ماله طريقة معينة يشار إليها، ولما كان كل دليل فله مدلول، وجب فيما له طريقة معينة أن يدل على مدلول ولا يخلو مدلوله، إما أن يكون حكماً أو يكون دليلاً على علة حكم؛ لأن علة الحكم دليل على الحكم، وذلك نحو ما يستدل به على أن الكيل أولى من الطعم، في كونه علة الربا، ومنه ما يدل على مراد الله تعالى. بخطابه المشترك، نحو ما يدل على أن المراد بالأقراء الحيض. ومنه ما يدل على أن الله تعالى أراد بالكفارة المعلقة بالجماع في الصوم عند أبي الحسن بهتك صوم شهر رمضان مع ضرب من المآثم، وهذا هو الاستدلال على موضع الحكم عند أبي الحسن الكرخي، والصحيح أن ذلك قياس على ما نبينه فيما بعد إن شاء الله فيدخل ما ذكرناه في الكفارة فيما يدل على علة الحكم.

ما يتوصل به إلى قيم المتلفات.

لأنه علة الحكم دليل على الحكم.

والصحيح أن ذلك قياس على ما نبينه فيما بعد.

(١) الظاهر: في اللغة هو: الواضح، واصطلاحاً: ما دل على المعنى دلالة ظنية، أي راجحة بوضع اللغة أو الشرع أو العرف، فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحاً، كالأسد، راجح في الحيوان المفترس لغة، مرجوح في الرجل الشجاع، والصلاة حجة في ذات الركوع والسجود شرعاً مرجوحة في الدعاء الموضوعة له لغة.

ر: الأنصاري (غاية الوصول شرح لب الأصول): (١٦، ٨٣) رفيق العجم (موسوعة أصول الفقه): (١/ ٨٨١).

(٢) النص: رفع الشيء، وهو اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لأجله الكلام دلالة واضحة، تحتمل التخصيص والتأويل إجمالاً، اضعف من احتمال الظاهر مع قبول النسخ في عصر الرسالة.

ثانياً: هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة لا يتطرق إليها احتمال مقبول يعضده دليل.

ر: قطب مصطفى سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٥٩).

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في ورود التعبد بالقياس فهو يتضمن فصلين: أحدهما الكلام في جواز ذلك. والثاني: في وقوعه.

في التعبد بالقياس في جوازه وفي وقوعه.

أما الفصل الأول:

فقد ذهب عامة الفقهاء، وكثير من المتكلمين إلى جواز ورود التعبد بالقياس، وذهب بشر بن المعتمر[1]، والجعفران، والنظام، وبعض أهل الظاهر، وجماعة من الإمامية، وطائفة من الخوارج إلى أنه لا يجوز، ثم اختلف هؤلاء، فمنهم من قال: إنما لا يجوز التعبد بالقياس؛ لأن الشرع استقر قراراً ينافي القياس؛ لأن موضوعه الجمع بين المتشابهين، والتفرقة بين المختلفين والشرع، ليس موضوعاً على ذلك، فإن الحائض مأمورة بقضاء الصوم دون الصلاة، وإن كانا مرفوعين عنها في الأول، وكذلك

عامة الفقهاء وكثير من المتكلمين إلى جواز ورود التعبد بالقياس

وطائفة من الخوارج إلى أنه لا يجوز.

---

(١) بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ/ ٨٢٥م) هو: بشر بن المعتمر الهلالي، كنيته أبو سهل، قال أبو القاسم البلخي، وهو من أهل بغداد، وقيل: من أهل الكوفة ولعله كان كوفياً ثم انتقل إلى بغداد وله قصيدة طويلة بلغت أبياتها أربعين الف بيت رد فيها على جميع المخالفين، وكان بشر على رأس المدرسة البغدادية الاعتزالية، قيل للرشيد أنه رافضي فحبسه، فقال في الحبس شعراً من الرجز:

لسنا من الرافضة الغلاة ... ولا من المرجئة الجفاة

لا مفرطين بل نرى الصديقا ... مقدماً والمرتضى الفاروقا

نبرأ من عمرو ومن معاوية ...إلى آخر ما ذكره، فلما بلغت الرشيد أفرج عنه.

ر: ابن المرتضى «المنية والأمل شرح الملل والنحل»: (١٦١) عبد الستار الراوي «ثورة العقل»: (٣/ ١) الملطي «التنبيه والرد»: (٣٨)، و«طبقات المعتزلة»: (٦٢-٦٣) «دائرة المعارف الإسلامية»: (٣/ ٦٦).

إيجاب الغسل من الجنابة دون سائر ما يخرج من أذى وبول، وغير ذلك، وكتحريم النظر إلى المرأة الشوهاء، وإباحة النظر إلى المملوكة الحسناء، إلى غير ذلك.

تحريم النظر إلى المرأة الشوهاء.

ومنهم من قال: لو جاز ذلك في بعض الشرعيات لجاز في الكل وهو قول بعض أهل الظاهر، ومنهم من قال:القياس يخطئ ويصيب، ولا يجوز التعبد بما هذا حاله، وهو قول داود[1]، وبعض أصحابه.

القياس يخطئ ويصيب

النص أعلى من القياس.

ومنهم من قال: إنما لم يجز؛ لأنه لا يجوز منه تعالى أن يقتصر على أدون البيانين مع القدرة على أعلاهما، والنص أعلى من القياس، وهو قول أصحاب (داود). ومنهم من قال: إنما لا يجوز التعبد به؛لأنه يؤدي إلى الجمع بين المتضادات، وذلك قول بعض من ينفي القياس، وبعض ما يثبت القياس ويخالف في أن كل مجتهد مصيب.

ومنهم من قال: لا يجوز التعبد به.

ولنتكلم هاهنا في موضعين:

---

(١) داود (ت٢٩٠هـ/ ٩٠٢م) هو: أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، ولد سنة اثنتين ومائتين ومات سنة تسعين ومائتين، وأخذ العلم عن إسحاق بن راهويه، وأبي ثور، وكان زاهداً متقللاً.

قال أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب: كان داود عقله أكثر من علمه، وقيل: إنه كان في مجلسه أربعمائة صاحب طيلسان أخضر، وكان من المتعصبين للشافعي رضي الله عنه، وصنف كتابين في فضائله والثناء عليه، وانتهت إليه رئاسة العلم ببغداد، وأصله من أصبهان، ومولده بالكوفة، ومنشأه ببغداد، وقبره في الشونيزية.

ر: ترجمته في الشيرازي «طبقات الفقهاء»: (ص١٠٢).

أحدهما: في إقامة الدلالة على صحة ما ذهبنا إليه ابتداءً.

والثاني: في إبطال قول كل واحد من المخالفين على انفراده.

أما الموضع الأول: فالذي يدل على ذلك ما قد ثبت من جواز ورود التعبد بالقياس[1] المعلوم أصله، وعلته، فلو قبح الأخذ بالقياس المظنون أصله وعلته، لما قبح إلا لما افترق، فهي هذان التكليفان، من كون أحدهما مستنداً إلى الظن، دون الآخر، ولو قبح ذلك لما جاز ورود العقل والشرع به، وقد ثبت ورودهما به، أما العقل فقد تقرر في أذهاننا وجوب القيام من تحت حائط مائل يخشى سقوطه. وكذلك فقد تقرر قبح السفر للربح مع ظن الخسران، وإن جوز خلاف ما ظن.

فلو قبح الأخذ بالقياس المظنون أصله وعلته، لما قبح إلا لما افترق.

فقد تقرر في أذهاننا وجوب القيام من تحت حائط مائل يخشى سقوطه.

---

(١) جواز ورود التعبد بالقياس في صورتين: أحدهما: إذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بإيمائه.

والثانية: كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

أما جمهور العلماء، فقد قالوا بسائر الأقيسة، وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به فمنهم من قال: لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به، فهم فريقان:

أحدهما: خصص ذلك المنع بشرعنا، وقال: لأن مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس، وهذا قول النظام.

وثانيهما: الذين قالوا يمتنع ورود التعبدية من كل الشرائع، وهؤلاء فرق ثلاث الذين قالوا يمتنع أن يكون القياس طريقاً إلى العلم والظن.

وثالثهما: الذين سلموا أنه يفيد الظن، لكنهم قالوا: لا يجوز متابعة الظن؛ لأنه قد يخطئ وقد يصيب.

ورابعها: الذين سلموا أنه يجوز متابعة الظن في الجملة، ولكن حيث تعذر النص كما في قيم المتلفات وأروش الجنايات والفتوى والشهادات؛ لأنه لا نهاية لتلك الصورة، فكان التنصيص على حكم كل واحد منها متعذراً.

ر: أبو بكر الرازي (المحصول في علم الأصول): (٥/ ٢٣، ٢٤).

وأما الشرع فكالتوجه إلى القبلة عند قيام الأمارة، والحكم بتقدير النفقات والحكومات في الجنايات التي ليست لها دية مقدرة، وكجزاء الصيد، وتعديل الشهود، وإنفاذ الحكم بشهادتهم وتولية القضاء والأمراء عند ظن سدادهم.

وأما الشرع فكالتوجه إلى القبلة عند قيام الأمارة.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام على كل واحد من المخالفين على انفراده

فاعلم أن من يزعم أن الشرع استقر قراراً ينفي القياس، فقد أبعد؛ لأنه ظن أن الشرع كله قياس وليس كذلك، بل هو مترتب على النص، ومتأخر عنه، وإنما يعتمد عليه في موضع يعدي عن قيام دليل قاطع، فأما في مزاحمة النصوص والأدلة فلا.

وأما الثاني: فدعوى غير مسلمة، وتشبيههم ذلك بالإدراك، وكونه طريقاً فلا تختلف غير صحيح، فإن العلم كما يحصل عن المشاهدة، فقد يحصل بالأخبار المتواترة، وعلى أن عروض ما ذكرناه أن يرويا قيام غلبة الظن حيث لا يجوز العمل، وذلك ممتنع.

فإن العلم كما يحصل عن المشاهدة، فقد يحصل بالأخبار المتواترة.

وأما الثالث: فباطل؛ لأن الأحكام أبداً معلومة، وإنما الظن طريق.

وأما الرابع: فباطل، وإلا ارتفع الاستدلال بالأدلة.

وأما الخامس: ففاسد أيضاً؛ لأن الترجيح بين الأمارات يرفع العمل عليها أجمع.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في أنه قد ورد التعبد به.

اختلف الناس في ورود التعبد بالقياس، منهم من قال: ورد عقلاً، ومنهم من قال: ورد سمعاً.

فقد اختلف الناس في ذلك، فمنهم من قال بورود التعبد به، ومنهم من قال: بأنه لم يرد، واختلف الأول. فمنهم من قال:ورد عقلاً حسب، ومنهم من قال: إنه ورد سمعاً، وهو قول الجمهور من المتكلمين، فمنهم السيد أبو طالب عليه السلام [1].

ومنهم من قال: إن التعبد ورد عقلاً وسمعاً.

ومنهم من قال: إن التعبد ورد عقلاً وسمعاً، وهو الذي يختاره أبو الحسين، وبه قال رضي الله عنه، واعتمده إمامنا المنصور بالله عليه السلام، واختلف الآخرون.

ومنهم من قال: لم يرد التعبد بالقياس؛ لأن السمع لم يدل عليه. ومن من قال: لا حاجة إلى القياس.

فمنهم من قال: إنه لم يرد التعبد بالقياس؛ لأن السمع لم يدل عليه، ولا دليل سواه، ومنهم من قال: إن السمع قد ورد بالمنع منه.

ومنهم: من قال الأحكام كلها مبينة فلا حاجة إلى القياس، واستدل

---

(١) قال الإمام أبو طالب في هذه المسألة: والذي يدل على جواز ورود التعبد بالقياس أن الله تعالى إذا أوجب على المكلف أمراً من الأمور، فإنما يجب أن يدع علته في تمكينه منه، وإن يجعل له طريقاً يصح له به الوصول إلى معرفته؛ لأن إقدام المكلف على فعل ما لا يؤمن قبحه ولا يعلم وجوبه أو حسنه يصح منه الإقدام على ما يعلم كونه قبيحاً، فلا يجوز أن يكلف فعل ما لا يعلمه، أو لا يعلم بسببه إن كان ذلك الفعل ما لا يصح وقوع العلم به قبل فعله، فلذلك قلنا:أنه لابد من أن يكون متمكناً من العلم بما كلف، وصفته للحسن تكليفه ﷺ ولأن تكليف ما لا سبيل للمكلف إلى العلم به، أو بسببه والفصل بينه وبين غيره يجري في القبح مجرى تكليف مالا يطاق، والطريق الذي يعرف المكلف ما كلف، قد يكون أمارة مفضية إلى غالب الظن فيحصل له عند ذلك العلم بوجوب الواجب عليه، أو حسن، وما ذكرناه مستمد في كثير من العقليات والشرعيات.

ر: أبو طالب «المجزي» باب القياس (لوحة١٣٣).

في الكتاب بالعقل والسمع.

وأما العقل [1]: فهو أن مرادنا بقولنا: إنه يدل على ذلك، هو أنا إذا ظننا بأمارة [2] شرعية على حكم الأصل، ثم علمنا بالعقل، أو بالحس ثبوتها في شيء آخر، فإن العقل يوجب قياس، ذلك الشيء على ذلك الأصل.

العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل.

---

(١) وأما ما يرجع إلى العمل بالقياس، فهو أن العقل يجوز أن يكون فعلنا بحسب ما ظنناه من الأمارة لطفاً وإذا لم نعمل بحسبها، فاتنا اللطف وذلك إن ظننا الأمارة حالة نحن عليها وقد تختلف المصالح بحسب أحوالنا.
الا ترى أن مصلحة المسافر في صلاته خلاف مصلحة المقيم؟ وكذلك الطاهر والحائض، ويختلف الواجب على الإنسان بحسب ظنه المخافة في سفره، وأما أن الإنسان قادر على الفعل حاضر الآلات فبين، وأما أنه يجوز كون المكلف متمكناً من العلم بوجوب العمل على القياس فهو لأنه إذا قال الله عز وجل للمكلف: إذا ظننت بأمارة أن علة تحريم الخمر هي الشدة، فقد وجب عليك قياس النبيذ عليه، ولزمك اجتناب شربه، فقد تمكن من العلم بقبح شرب النبيذ؛ لأنه قد وقف علمه بقبحه على ظنه الأمارة، وهو يعرف هذا الظن من نفسه، كما أنه يكون ممكناً له من العلم إذا قال له الخمر حرام؛ لأنها شديدة وقس عليها النبيذ، وكما لو قال: النبيذ حرام، وإذا كان المكلف متمكناً من العلم فلو قال الله سبحانه له ذلك وجاز في العقل أن يقول هذا القول فقد جاز في العقل أن يكون متمكناً من العلم بوجوب العمل على القياس.
أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٧٠٦، ٧٠٧).

(٢) الأمارة: هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن، ولذلك تتميز الدلالة والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله أمارة، عقلياً كان أو شرعياً، والفقهاء يسمون الأمارات الشرعية كالقياس، وخبر الواحد أدلة، ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة، كالأمارة على القبلة وعلى قيم المتلفات.
ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٦٩).

أما جواز قيام أمارة شرعية على علة حكم الأصل، فهو أنا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر يحصل عند شربها، وينتفي عند انتفائها، لا سيما مع الإيماء[1]، والمناسبة[2]، المعقولة، كان ذلك أمارة تقتضي الظن لكون شربها علة تحريمهما، والشدة معلوم ثبوتها في النبيذ وإنما قلنا: إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر؛ لأن العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه أمارة المضرة، وأمارة التحريم هي أمارة المضرة.

قبح شرب الخمر يحصل عند شربها، وينتفي عند انتفائها.

لأن العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه أمارة المضرة، وأمارة التحريم هي أمارة المضرة.

الا ترى أن العقل يقتضي قبح الجلوس، تحت حائط مائل لعلمنا بأمارة المضرة. وأمارة التحريم هي أمارة المضرة.

فإن قيل: هذا يتم لو لم ينقل بما هو أقوى منه فما أنكرتم من أن ما

(١) الإيماء: اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو أي الوصف أو نظيره، أي الوصف علة لذلك الحكم، كان ذلك الاقتران بعيداً ثم تمثيل الثاني بقوله ﷺ، وقد سألته الخثعمية عن وفاة أبيها وعليه الحج، أفيجزيه حجها عنه، أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ..إلخ غير مطابق؛ لأن النظير دين العباد، وليس دين العباد العلة؛ لأنه نفس الأصل، ودين الله الفرع، بل العلة للحكم الذي هو سقوطه بفعل المتبرع كونه أي المقضي ديناً، وذكره أي الشارع دين العباد ليظهر أن المشترك بينهما وهو كونه ديناً العلة للحكم المذكور.
ر: ابن أمير الحاج (التحبير والتقرير): (٣/ ٢٤) ورفيق العجم (مصطلحات أصول الفقه): (١/ ٣١٥).

(٢) المناسبة: هي الملائمة والمشاكلة، والمقاربة، كون الوصف يتضمن ترتب الحكم عليه تحقيق مصلحة معتبرة شرعاً كالإسكار في تحريم الخمر، والمصلحة التي تتحقق بهذا التحريم تتمثل في حفظ العقل من الاختلال الذي قد يسببه الإسكار، وضابط المناسبة أن يقترن وصف مناسب بحكم في نص من نصوص الشرع، ويكون ذلك الوصف سالماً من القوادح، ويقوم دليل على استقلاله بالمناسبة دون غيره فيعلم أنه علة ذلك الحكم.
ر: مصطفى سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٤٩، ٤٥٠).

تقرر في الشرع من الفرق بين النظيرين، والتسوية بين المختلفين يوجب القياس لترك القياس.

تقرر في الشرع من الفرق بين النظيرين، والتسوية بين المختلفين يوجب القياس لترك القياس.

قلنا: هذا طعن في القياس بالقياس، فكيف يصح وعلى أن هذا إنما ينتهض ناقلاً لو عُري عن الأدلة السمعية التي قضت بالقياس، وعلى أن هذا لو منع لم يمنع من كل قياس لاسيما ما هو في أعلى درجات الجلاء والظهور، بحيث لا يشتبه الحال فيه وهذه الأمثلة التي توردون ليست كتعليق التحريم في الخمر بالشدة وقياس النبيذ عليها كذلك قال رضي الله عنه، وأما الشرع. فالسنة والإجماع.

روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن: «بم تحكم».

أما السنة فما روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن: «بم تحكم» قال بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد»، قال: فبسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد» قال: اجتهد برأيي، فقال ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول الله».

وعنه ﷺ أنه قال لمعاذ وأبي موسى[1]، وقد أنفذهما إلى اليمن:

(١) جاء في «المعتمد» لأبي الحسين دليل آخر روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن: «بم تحكم؟ قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي» وعنه أنه قال لمعاذ وأبي موسى، وقد أنفذهما إلى اليمن «بما تقضيان؟ قالا: إن لم نجد الحكم في السنة قسنا الأمر بالأمر، فكما كان أقرب إلى الحق عملنا به» وقال عليه السلام لابن مسعود رضي الله عنه: أقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما، اجتهد رأيك، وقوله عليه السلام لعمر، وقد سأله عن قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته» وقال للخثعمية، وقد سألته الحج عن أبيها: أرأيت، لو كان على أبيك دين أكنت تقضينه؟ قالت: نعم، قال فدين الله أحق أن يقضى، وخبر معاذ، وإن قيل =

«بم تقضيان»، قالا: إن لم نجد الحكم في الكتاب والسنة قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى علمنا به، وعنه ﷺ أنه قال لابن مسعود: «اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد برأيك» ووجه الاستدلال بهذه الأخبار أنه ﷺ صوب وأمر به، عند الانتقال من الكتاب والسنة، فعلمنا أن الاجتهاد لم ينصرف إلى الحكم بالكتاب والسنة، ويدل على ذلك أيضاً قوله ﷺ لعمر: وقد سأله عن قبلة الصائم، أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته[1]؟ وقوله للخثعمية[2] وقد سألته الحج عن أبيها: «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت تقضينه؟

وعنه ﷺ أنه قال لابن مسعود: «اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما.

قوله ﷺ لعمر: وقد سأله عن قبلة الصائم. وقوله للخثعمية وقد سألته الحج عن أبيها.

أنه مرسل رواه جماعة من أهل حمص مذكورون عن معاذ، وقد تلقي بالقبول؛ لأن الناس فيه فريقان أحدهما: يحتج به، والآخر يتاوله، ووجه الاستدلال به أن النبي ﷺ صوبه في قوله: أجتهد رأيي عند الانتقال من الكتاب والسنة، فعلمنا أن قوله: أجتهد رأيي لم ينصرف إلى الحكم بالكتاب والسنة.

أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٧٣٥-٧٣٦).

(١) «سنن» أبي داود، كتاب الصوم، باب القبلة للصائم (٢/ ٧٧٩، ٧٨٠) رقم (٢٣٨٥)، و«سنن الدارمي» كتاب الصيام، باب الرخصة في القبلة للصائم، (٢/ ٢٢٠) رقم (١٧٢٤)، مسند الإمام أحمد (١/ ٢١، ٥٢) صحيح ابن خزيمة، كتاب الصيام، باب الرخصة في القبلة للصائم (٣/ ٢٤٥) رقم (١٩٩٩) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٥/ ٢٢٣) رقم (٣٥٣٩) المستدرك للحاكم (١/ ٤٣١).

(٢) حديث الخثعمية، متفق عليه أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب الحج، عن العاجز (٢/ ٩٧٣) رقم (١٣٣٤) والبخاري في كتاب الحج، وجوب الحج وفضله (٢/ ٥٥١) رقم (١٤٤٢)، وأما الحديث الآخر فهو حديث الجهنية، فقد أخرجه البخاري عن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله فالله أحق بالوفاء» البخاري، كتاب الحج، والنذور عن الميت (٢/ ٦٥٦-٦٥٧).

قالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى»، ووجه الاستدلال بهذين الخبرين أنه ﷺ شبه قبلة الصائم من غير جماع بالمضمضة بالماء من غير ابتلاع، وأجرى حكم أحدهما على الآخر وهي نفي فساد الصوم، وهذا قياس.

فقد شبه ﷺ قبلة الصائم من غير جماع بالمضمضة بالماء من غير ابتلاع.

وقوله: «أرأيت لو تمضمضت» يدل على أنه قد كان يمهد أمر القياس، وكذلك قوله ﷺ للخثعمية.

وكذلك قوله ﷺ للخثعمية.

قال رضي الله عنه: وهذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد، فإن الاحتجاج بها في هذه المسألة يصح؛ لأن استعمال القياس من الأعمال مجاز أن تقبل فيه أخبار الآحاد، ويقطع بوجوبه علينا للدليل الذي دل على وجوب قبول أخبار الآحاد، كما يقطع ذلك على وجوب ويقطع بوجوبه علينا للدليل الذي دل على وجوب قبول أخبار الآحاد. كما يقطع ذلك على وجوب ما تضمنته أخبار الآحاد من فروع الشريعة، إذ لا فرق بين أن نظن أن النبي ﷺ أمر بالنية في الطهارة، وبين أن يظن أنه أمر باستعمال ما يفضي إلى وجوب النية، في أنه يجب العمل بحسب الظن.

: وهذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد، فإن الاحتجاج بها يصح.

كما يقطع ذلك على وجوب ما تضمنته أخبار الآحاد من فروع الشريعة.

ألا ترى أنه لا فرق بين أن يخبرنا مخبر بوجود سَبع في الطريق في لزوم تجنبه، إذا ظننا صدقه، وبين أن يأمرنا من ظاهره السداد، والنصح بسؤال رجل عن الطريق، ويقول لنا: أنه خبير بالطريق في أنه يلزمنا سؤاله إذا خفنا في الطريق. وإذا أخبرنا بشيء وظننا صدقه علمنا بحسنه

ألا ترى أنه لا فرق بين أن يخبرنا مخبر بوجود سَبع في الطريق في لزوم تجنبه، إذا ظننا صدقه، وبين أن يأمرنا من ظاهره السداد، والنصح.

وخبر معاذ،وإن تلقته الأمة بالقبول، فإن ذلك لا يدل على أنه متفق على صحته.

وخبر معاذ،وإن تلقته الأمة بالقبول، واحتج به بعضها، وتأوله البعض، فإن ذلك لا يدل على أنه متفق على صحته؛ لأنه لا يمتنع أن تكون الأمة إنما لم ترده؛ لأنها لم تعلم بطلانه ولما أمكن المخالف تأويله، ولم يعلم بطلانه تأوله ولم يرده كأخبار الفقه.

إن الصحابة أجمعت على العمل[1] بالقياس من غير تناكر.

وأما الإجماع: فهو أن الصحابة أجمعت على العمل[1] بالقياس من غير تناكر، فمن ذلك قول الرجل لزوجته: أنتِ علي حرام.

قال أبو بكر وعمر: هو يمين، وقال أمير المؤمنين وسيد المسلمين بعد رسول رب العالمين: وزيد بن ثابت: هو طلاق ثلاث، وقال ابن مسعود: هو تطليقة.

ومن ذلك اختلافهم في المسألة المعروفة (الحمارية) فإن عمر ورث الأخوة لأب وأم

وقال ابن عباس: هو ظهار ومما اختلفوا فيه وشبهوه بغير مسألة الجد، فمنهم من يجعله بمنزلة الأرب ويورثه جميع المال دون الأخوة، وأبو بكر، وابن عباس، ومنهم من لا يورثه جميع المال وهو أمير المؤمنين عليه السلام، وزيد بن ثابت وغيرهما، ومن ذلك اختلافهم في المسألة المعروفة (الحمارية) فإن عمر ورث الأخوة لأب وأم، فلم يورثهم أمير المؤمنين

---

(١) الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين، وتحريره: أن العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة، وكل ما كان مجمعاً عليه بين الصحابة فهو حق، فالعمل بالقياس حق، أما المقدمة الثانية فقد مر تقريرها في باب الإجماع، وأما المقدمة الأولى فالدليل عليها: أن بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس والقول به، ولم يظهر من أحد منهم الإنكار على ذلك، ومتى كان كذلك كان الإجماع حاصلاً.

ر: أبو بكر الرازي (المحصول في علم أصول الفقه): (٢/ ٢٦٢).

عليه السلام، وعمر إنما ورثهم بالقياس، وكذلك سائر الصحابة فإنهم لم يرجعوا في جميع ما تقدم إلى نص، إذا لو كان ثم نص لاحتج به بعضهم على بعض، وإنما رجعوا فيه إلى طريقة القياس يخالف كل فيها صاحبه وكانوا بين قائسٍ ولا راضٍ بالقياس، وإجماعهم حجة لما تقدم، ومما يحقق إجماعهم ويمكن أن يبتدئ به دلالة في المسألة ما ظهر عنهم من القول بالرأي، كما روي عن أبي بكر في الكلالة، أقول فيها برأيي فرأيك رشيد بقوله لعمر، وعن علي عليه السلام: اجتمع رأيي ورأي عمر في حديث أم الولد، حتى قال عبيدة السلماني[1]: رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، وحديث ابن مسعود في قصة الأشجعية، وهي بروع بنت واشق، أقول فيها برأيي والرأي إذا أطلق فهم منه القياس، والاجتهاد.

وعمر إنما ورثهم بالقياس، وكذلك سائر الصحابة فإنهم لم يرجعوا في جميع ما تقدم إلى نص.

كما روي عن أبي بكر في الكلالة، أقول فيها برأيي.

وعن علي عليه السلام: اجتمع رأيي ورأي عمر في حديث أم الولد.

وحديث ابن مسعود في قصة الأشجعية، وهي بروع بنت واشق، أقول فيها برأيي.

وهذا ظاهر لا يمكن دفعه فثبت أن التعبد بالقياس والاجتهاد في الحوادث الشرعية قد ورد.

---

(١) عبيدة بن عمرو السلماني (ت٦٤هـ/ ٦٨٣م) هو: عبيدة بن عمرو السلماني الهمداني أبو مسلم صلى قبل وفاة النبي ﷺ بسنتين، وليس له صحبة، توفي عام أربع وستين هجرية.

ر: ترجمته في (الثقات): (٥/ ١٣٩) و(طبقات ابن سعد): (٦/ ٩٣)، (طبقات خليفة) (١٠٤٥)، (التهذيب): (٧/ ٤٨) و(تاريخ البخاري): (٦/ ٨٢) و(المعارف): (٤٢٥) و(الاستيعاب): (١٦٥٦) و(أسد الغابة): (٣/ ٣٥٦).

فصل: وينعطف على هذه الجملة فوائد، منها: ما يتفرع عن الفصل الأول، ومنها: ما يتفرع عن هذا الفصل بعده.

الفرع الأول:

يجوز تعبد الرسول ﷺ بالقياس، والاجتهاد عقلاً: كما أنه تعبد بذلك في الحروب.

قال رضي الله عنه: الأكثر على أنه يجوز تعبد الرسول[1] ﷺ بالقياس، والاجتهاد عقلاً: كما أنه تعبد بذلك في الحروب، وربما مر لأبي علي، خلافه، والذي يدل على الأول، أنه كما يجوز في العقل أن تكون مصلحتنا أن نعمل باجتهادنا تارةً، وبالنص أخرى جاز مثله فيه عليه السلام، كما في مضار الدنيا ومنافعها.

اختلف أهل العلم في أنه هل كان يجوز أن يتعبد الله تعالى من عاصر الرسول ممن حضره أو غاب عنه بالقياس

الفرع الثاني:

قال رضي الله عنه: اختلف أهل العلم في أنه هل كان يجوز أن يتعبد الله تعالى من عاصر الرسول ممن حضره أو غاب عنه بالقياس[2] والاجتهاد أم لا؟ فحكى قاضي القضاة في الشرح أن أكثر

(١) اعلم أن اجتهاد النبي ﷺ أن أريد به الاستدلال بالنصوص على مراد الله عز وجل، فذلك جائز لا شبهة فيه، وإن أريد به الاستدلال بالأمارات الشرعية، فالأمارات الشرعية ضربان: أخبار وآحاد، وذلك لا يتأتى في النبي عليه السلام، والآخر: الأمارات المستنبطة التي يجمع بها بين الفروع والأصول، وهذا هو الذي يشبه الحال فيه، هل كان يجوز تعبد النبي ﷺ؟ فالصحيح جوازه؛ لأنه كما يجوز في العقل أن تكون مصلحتنا أن نعمل باجتهادنا تارة، وبالنص أخرى جاز مثله في النبي ﷺ وليس يحيل العقل ذلك في النبي ﷺ ويصححه فينا كما لا يصححه في زيد، والمنع منه في عمرو، ولهذا جاز أن يجيب علينا وعليه العمل على اجتهادنا في مضار الدنيا ومنافعها. ر/ أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٧١٩).

(٢) أما من غاب عنه ﷺ فحكى قاضي القضاة رحمه الله في (الشرح) أن أكثر الذاهبين إلى =

الذاهبين إلى الاجتهاد أجازوا، أن يتعبد من غاب عن النبي ﷺ ممن كان في عصره بالاجتهاد، والقياس. والأقلون منعوا منه، وحكى أن أبا علي قال في كتاب الاجتهاد: لا أدري هل كان يجوز لمن غاب عن النبي ﷺ في عصره أن يجتهد أم لا؟ قال: لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد، والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق زمان الحادثة عن استفتائه ﷺ، إذ لا يمكنهم سوى ذلك؛ ولأنه لا فرق في العقول بينهم، وبين من لا يعاصر النبي ﷺ، وذكر قاضي القضاة: أن خبر معاذ، وإن كان من أخبار الآحاد فقد تلقته الأمة بالقبول، فصح التعلق به في أن للمجتهد أن يجتهد مع غيبته عن فإن أمكن المجتهد مراسلة النبي ﷺ فالقول فيه كالقول في الحاضر، إذا أمكنه سؤاله، وقد جاز اجتهاد قوم من القايسين منهم: محمد بن الحسن، وأبو رشيد، وأشار إليه القاضي، إلا أن يمنع من الاجتهاد مانع ومنع منه آخرون منهم أبو علي، وأبو هاشم، ومنهم من أجاز ذلك متى أذن النبي ﷺ وهو قول أبي الحسين، فحصل من ذلك أن العقل عنده

الذاهبين إلى الاجتهاد أجازوا، ان يتعبد من غاب عن النبي ﷺ ممن كان في عصره، بالاجتهاد، والقياس.

والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق زمان الحادثة عن استفتائه ﷺ.

وقد جاز اجتهاد قوم من القايسين، إلا أن يمنع من الاجتهاد مانع ومنع منه آخرون. ومنهم من أجاز ذلك متى أذن النبي ﷺ.

الاجتهاد أجازوا ذلك، والأقلون منعوا منه، وحكى أن أبا علي رحمه الله قال في كتاب الاجتهاد: لا أدري كان يجوز لمن غاب عن النبي ﷺ في عصره أن يجتهد أم لا؟ قال: لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد، والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق زمان الحادثة عن استفتاء النبي ﷺ، وذكر قاضي القضاة رحمه الله، أن خبر معاذ وإن كان من أخبار الآحاد فقد تلقته الأمة بالقبول فهم بين محتج به ومتأول له. فصح التعلق به في أن للمجتهد ان يجتهد مع غيبته عن النبي ﷺ فأما إذا أمكن المجتهد مراسلة النبي ﷺ فالقول فيه كالقول في الحاضر إذا أمكنه سؤاله، وقد أجاز اجتهاده قوم من القائلين، إلا أن يمنع من اجتهاده مانع ومنع منه آخرون.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٧٢٢).

يمنع من ذلك، وقد صححه رضي الله عنه، قال: كما لا يجوز للسالك في برية مخوفة، أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال من خبرته بالطريق اشد، من خبرته، وكما لا يجوز أن يجتهد من غير أن يطلب النصوص فيفقدها، ويجوز أن يسأل النبي ﷺ أن يكله إلى اجتهاد بأن يعلم الله تعالى أن مصلحته أن يعمل على اجتهاد.

كما لا يجوز للسالك في برية مخوفة، أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال من خبرته بالطريق اشد، من خبرته.

الفرع الثالث:

قال رضي الله عنه: لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات[1] ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص. أما جواز ذلك بالنصوص فلأنه ممكن أن ينص الله تعالى على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفصيلها فيها، ويجوز أن يكون في ذلك مصلحة نحو أن ينص الله تعالى على الربا في كل موزون، فيدخل في ذلك أنواع الموزونات، وأما أنه لا يجوز التعبد في جميعها بالقياس[2]؛ فلأنه إما أن تقاس على غيرها من الأصول العقلية

لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص.

---

(١) أما جواز ذلك بالنصوص؛ لأنه ممكن أن ينص الله عز وجل على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفصيلها فيها، ويجوز أن يكون في ذلك مصلحة نحو أن ينص الله تعالى على الربا في كل موزون، فيدخل في ذلك أنواع الموزونات . أما التعبد في جميعها بالقياس، فلا يصح؛ لأنه إما أن يقاس جميع الشرعيات أو لا يقاس، فإن لم نقس انتقض كونها مقيسة، وإن قيست فإما أن يقاس على غيرها وإما أن يقاس بعضها على بعض،بأن يقاس الفرع على الأصل، والأصل على فرعه. وفي ذلك تبيين الشيء بنفسه وإن قيست على غيرها فذلك الغير إما شرعي وإما عقلي، وقياسها على أصول غيرها شرعية لا يمكن.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٧٢٣، ٧٢٤).

(٢) جاء في المسودة في أصول الفقه: أن القياس الشرعي يجوز التعبد به وإثبات الأحكام به عقلاً =

لأن هذه الشرائع مصالح، وهي غيوب لا مجال للعقل فيه.

باعتبار وجوه حسنها وقبحها، أو باعتبار أمارات عقلية مستندة إلى عادات، لم يصح ذلك؛ لأن هذه الشرائع مصالح، وهي غيوب لا مجال للعقل فيه، وأما أن يقاس بعضها على بعض بأن يقاس الفرع على الأصل، ثم الأصل على الفرع لم يصح ذلك؛ لأن في ذلك تبين الشيء بنفسه.

اختلف أهل العلم في أن النص على علة[1] الحكم هل هو تعبد بالقياس بها، أم لا بد من تعبد زائد

الفرع الرابع:

قال رضي الله عنه: اختلف أهل العلم في أن النص على علة[1]

وشرعاً، نص عليه صريحاً في مواضع عدة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وقال قوم: لا يجوز ذلك، منهم داود الأصبهاني، والنهرواني والمعري، والقاشاني، والإمامية والزيدية من الشيعة، ثم اختلفوا، فمنهم من قال: لم يقم دليل من الشرع بجواز ذلك، ومنهم من قال: بل قام دليل المنع منه... وذهبت الزيدية إلى المنع منه عقلاً وشرعاً، وكذلك صرح به أبو الخطاب عن النظام، وداود، وأهل الظاهر، كالقاشاني، والنهرواني، والمعري وغيرهم.

ر: مسودة آل تيمية في أصول الفقه (ص٣٦٨، ٣٦٩).

(١) اختلف الناس في ذلك، فقال الجعفران: وبعض أهل الظاهر ليس النص على العلة تعبداً بالقياس، وقال أبو إسحاق النظام: وهو ظاهر مذهب الفقهاء، وقول بعض أهل الظاهر: إن النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها، والشيخ أبو هاشم رحمه الله أوجب القياس بها، ولم يذكر ورود التعبد بالقياس، وقال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله: إن كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها تعبداً بالقياس بها، وإن كانت علة إيجاب الفعل أو كونه ندباً لم يكن النص عليها تعبداً بالقياس بها، واحتج المانعون من القياس بها من غير هذا التفصيل، فقالوا: إن العلل الشرعية إما أن تكون وجه المصلحة، وإما أن تكون أمارة، فإن كانت وجه المصلحة وجب أن يوقع المكلف الفعل لأجلها، وليس يجب إذا فعل الإنسان فعلاً لغرض من الأغراض ووجه من الوجوه أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض؛ لأن من أكل رمانة؛ لأنها حامضة لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة.

=

الحكم هل هو تعبد بالقياس بها، أم لا بد من تعبد زائد فقال الجعفران: وبعض أهل الظاهر: ليس النص على العلة بتعبد بالقياس بها، يحتاج إلى دليل، في تلك العلة خاصة.

ليس النص على العلة بتعبد بالقياس بها، يحتاج إلى دليل، في تلك العلة خاصة.

وقال أبو عبد الله: لا بد من اشتراط ذلك.

قال أبو إسحاق النظام: إن النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها، وهذا ظاهر مذهب الفقهاء، وهو قول بعض أهل الظاهر، وأبي الحسين البصري.

وقال أبو هاشم وأبو الحسن الكرخي: إن ذلك يجري مجرى ذكر جميع ما هي علة فيه، ولكن لم ينبئنا أنه عند التعبد بالقياس أم لا؟ فأما أبو عبد الله فإنه إنما قال: بأن النص[1] على العلة لا يكون تعبداً بالقياس

أن النص على العلة لا يكون تعبداً بالقياس.

ومن تصدق على فقير بدرهم؛ لأنه فقير، لا يجب أن يتصدق على كل فقير، فلو أوجب الله علينا أكل السكر؛ لأنه حلو، وكانت حلاوته داعية إلى أكله لم يجب أن تدعوه حلاوة العسل إلى أكله، فلم يجب علينا أكله وأكل كل حلو. ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٧٥٣، ٧٥٤).

(١) ذكر أبو الخطاب من ضمن مسألة تخصيص العلة، أن العلة المنصوصة إذا لم يرد التعبد بالقياس صحيحة، وإن لم تتعد إلى سائر الفروع، وهذا مخالف لما ذكره هو وغيره من أن النص على العلة يوجب التعبد بالقياس، وإن حكم الفرد مراد بالنص، ولو لم يرد الأمر بالتعبد بالقياس لاقتصرنا عليه لو قال: أعتق غانماً لسواده.... وقد ذكر أبو الخطاب صورة المسألة إذ اقال: أوجبت أكل السكر كل يوم؛ لأنه حلو، فإنه يجب أكل كل حلو من العسل وغيره، وفيه نظر؛ لأنه يبطل إيجاب مسكر، قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، لا بطريق القياس، إذ لو فرق في اللغة بين قوله: حرمت الخمر لشدتها، وبين كل مسكر خمر، وهذا خطأ، إذ لا يتناول قوله: حرمت الخمر لشدتها من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة، ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا عليه، كما لو قال اعتق غانماً لسواده. ر: المسودة في أصول الفقه (ص٣٩٢).

بها، متى كانت علة في التحريم، فإنه يقول: إن النص عليها تعبد بالقياس بها، ولا يحتاج في ذلك إلى تعبد آخر، واستدل في الكتاب لصحة ما يختاره من قول أبي إسحاق النظام بأن الله سبحانه لو قال: أوجبت أكل السكر في كل يوم؛ لأنه حلو لكان ذلك تعليلاً لوجوبه في كل يوم، ولكانت الحلاوة فقط، وجه المصلحة في وجوبه في كل يوم؛ لأنه قصر التعليل عليها مع اختلاف أحوالنا، ولا يجوز حصول وجه الوجوب أو الحَسَن، أو القبيح، ولا يؤثر.

إن النص عليها تعبد بالقياس بها، ولا يحتاج في ذلك إلى تعبد آخر.

الا ترى أنه لا يجوز حصول الفعل ظلماً، ولا يكون قبيحاً وبعد فإن قدراً من الرفق لا يجوز أن يصلح الصبي وهو على صفة مخصوصة ولا يصلحه مثله متى كان الصبي على تلك الصفة، وإذا ثبت ذلك كانت الحلاوة مؤثرة في المصلحة في كل موضع فوجب أكل العسل.

وبعد فإن قدراً من الرفق لا يجوز أن يصلح الصبي وهو على صفة مخصوصة.

الفرع الخامس:

في أن النبي ﷺ هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا؟

اختلف أهل العلم في أن النبي ﷺ هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا[1]؟ فمنهم من قال: لم يكن متعبداً بذلك في شيء من الشرعيات، وهو

---

(١) قال أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله: (إنه لم يكن متعبداً بالاجتهاد في شيء من الشرعيات) وحكى عن أبي يوسف رحمه الله: أنه كان متعبداً بذلك، وجوز الشافعي في رسالته أن يكون في الأحكام الشرعية ما قاله عليه السلام اجتهاداً، وجوز القاضي رحمه الله ذلك ولم يقطع عليه، واستدل بأن العقل يجوز أن يتعبده الله بالاجتهاد، وليس في العقل ولا في السمع ما يدل على أنه تعبد بذلك، ولا أنه لم يتعبد به، وذلك يصح إذا أفسدنا أدلة القاطعين على أنه تعبد بذلك والقاطعين على أنه لم يتعبد به.
ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٧٦١).

قول أبي علي، وأبي هاشم، وأبي عبد الله، وحكى عن أبي يوسف أن قال: كان متعبداً بذلك، وتأوله أبو عبد الله على الحروب، وأحكام الدنيا وهو اختيار القاضي في بعض المواضع، وجوز الشافعي في رسالته أن يكون في الأحكام الشرعية ما قاله ﷺ اجتهاداً وجوزه القاضي في موضع، ولم يقطع عليه وإليه ذهب أبو الحسين البصري، واختاره في الكتاب رضي الله عنه، واحتج لذلك بأن العقل يجوز أن يتعبده الله تعالى بالاجتهاد، وليس في العقل ولا في السمع ما يدل على أنه تعبد بذلك ولا على أنه لم يتعبد به، فلا يجوز القطع في ذلك على أحد الأمرين لغير دلالة.

وجوز الشافعي في رسالته أن يكون في الأحكام الشرعية ما قاله ﷺ اجتهاداً وجوزه القاضي في موضع، ولم يقطع عليه.

الفرع السادس:

قال رضي الله عنه: اختلف أهل العلم، في من عاصر النبي ﷺ[1]، هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا؟ فذكر قاضي القضاة في «الشرح» أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد، قالوا: كان متعبداً بذلك، والأقلون منعوا من ذلك، وحكى أن أبا علي قال: لا أدري هل كان من عاصر النبي ﷺ متعبداً بأن يجتهد أم لا؟ كما تقدم في الحكاية، ولم يقطع

اختلف أهل العلم، في من عاصر النبي ﷺ،هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا؟

أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد، قالوا: كان متعبداً بذلك.

(١) أما من عاصر النبي ﷺ فذكر قاضي القضاة رحمه الله في (الشرح) أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد قالوا: كان متعبداً بذلك، والأقلون منعوا، وحكي أن أبا علي رحمه الله قال: لا أدري هل كان من عاصر النبي ﷺ متعبداً بأن يجتهد أم لا؟ لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد، ولم يقطع قاضي القضاة على ورود التعبد بذلك لمن حضر النبي ﷺ؛ لأن ما يروى في ذلك أخبار آحاد، وقطع على أن من غاب عنه ممن عاصره متعبد بذلك؛ لأن خبر معاذ عنده ثابت لتلقي الأمة له بالقبول.
ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٧٦٥).

قاضي القضاة على ورود التعبد بذلك لمن حضر النبي ﷺ؛ لأن ما يروى في ذلك من أخبار الآحاد وقطع على أن من غاب عنه فمن عاصره، كان متعبداً بذلك؛ لأن خبر معاذ عنده ثابت لتلقي الأمة له بالقبول، كما قدمنا.

قال رضي الله عنه: وظاهر انه لم تكن عادة الحاضرين عن النبي ﷺ الاجتهاد؛ لأنه لو كان ذلك عادة لهم لظهر ذلك عنهم، كما أنه لم تكن عادتهم طلب الحكم في التوراة، ويجوز أن يكون الواحد والاثنان قد أذن لهما النبي ﷺ أن يجتهد بحضرته؛ لأن خبر عمرو بن العاص[1]، ويجوز صحته، فأما من غاب عن النبي ﷺ فيجوز أن يكون متعبداً بالاجتهاد أيضاً، إلا ان الأمر فيه أظهر؛ لأن (خبر معاذ) أظهر.

اختلف أهل العلم في القياس هل هو مأمور به ودين أم لا؟

الفرع السابع:

اختلف أهل العلم في القياس[2] هل هو مأمور به ودين أم لا؟

---

(١) عمرو بن العاص (ت٦١هـ/ ٦٨٠م) هو: عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم السهمي أبو محمد، من دهاة العرب، كان يسكن في مكة، فلما ولي مصر استوطنها إلى أن مات بها، سنة إحدى وستين للهجرة.

ر: ترجمته في (الثقات): (٣/ ٢٦٥) ابن سعد (الطبقات): (٤/ ٢٥٤، ٤٩٣) و(طبقات خليفة) (١٤٧، ٩٧٠، ٢٨٢٠) و(تاريخ البخاري): (٦/ ٣٠٣) و(المعارف): (٢٨٥) و(المعرفة والتاريخ): (١/ ٣٢٣) و(أسد الغابة): (٤/ ١١٥) و(الإصابة): (٣/ ١).

(٢) أما كونه مأموراً به بمعنى ان الله عز وجل بعثنا على فعله بالأدلة فصحيح، وأما كونه مأموراً به بصيغة (افعل) فصحيح أيضاً عند من يحتج بقول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[الحشر:٢]، وما جرى مجراه من ألفاظ الأمر، وأما من يحتج بالإجماع أو بالعقل فلا =

فذهب أقوام إلى أنه مأمور به، وهم الذين يحتجون على التعبد بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الأَبْصَارِ﴾[الحشر:٢]، وما جرى مجراه، وذهب قوم إلى أنه لا يوصف بذلك.

واعلم أنه إن أريد بكونه مأموراً به أن الله تعالى بعثنا على فعله بالأدلة فذلك صحيح، فإن أريد بذلك أنه مأمور به بصيغة الأمر، فهو محتمل عنده رضي الله عنه. قال: لأن الاعتبار هو الاستدلال، وللمخالف أن يحمله على الاستدلال بالأدلة العقلية، أو بالنصوص فأما وصفه بأنه دين الله فعند (أبي الهذيل) أنه لا يطلق عليه ذلك؛ لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر، وأبو علي، يصف ما كان واجباً منه بذلك، وقاضي القضاة يصف بذلك واجبه وندبه، وقال: وذلك اختيار القاضي شمس الدين أدام الله عزه، وهو الصحيح؛ لأن الدين في الشريعة هو الإيمان لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[الأعراف:٨٥]، فلو كان الدين والإيمان غير الإسلام لكانا غير مقبولين، ومعلوم أنهما مقبولان، وقد ثبت أن الإيمان في الشريعة، فعل الطاعات، وترك المقبحات، وما الأولى تركه على ما ذلك مبين في موضعه، ومعلوم أن القياس من قبيل الطاعات؛ لأنه لا يخرج عن أن يكون واجباً أو نفلاً، ثم الواجب ضربان، واجب على الأعيان، والتضييق، وواجب على الكفاية، فالأول قياس من نزلت به حادثة من

للمخالف أن يحمله على الاستدلال بالأدلة العقلية، أو بالنصوص فأما وصفه بأنه دين لا يطلق عليه ذلك.

لأن الدين في الشريعة هو الإيمان لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[الأعراف:٨٥].

يمكنه علم ذلك؛ لجواز أن يكون ما دل الأمة على صحة القياس، هو إخبار من النبي ﷺ بصحته وثبوت التعبد به.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٧٦٦).

المجتهدين أو كان قاضياً فيها، أو مفتياً ولم يقم غيره مقامه وضاق الوقت.

والثاني: أن يقوم غيره مقامه في الفتوى والندب، والقياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه ليكون معداً لوقت الحاجة.

الكلام في أركان القياس وبيان شروطها، ومدار القياس على أربعة أركان.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في أركان القياس، وبيان شروطها. فاعلم أن ما تقدم من هذا الباب إنما هو تمهيد وتوطئة، وما يختم به الباب تتمة وتكملة، وثمرة القياس ولبابه ما نحن ذاكروه الآن وبالله التوفيق.

واعلم أن مدار القياس على أربعة أركان: الأصل[1] وما يبنى عليه،

---

(١) شروط حكم الأصل:

أحدها: الفرع ثانياً في الأصل، فإنه لو لم يكن ثابتاً فيه بأن لم يشرع فيه ابتداء أو شرع، لكن نسخ لم يكن بناء حكم الفعل عليه، ومن فروع هذا الشرط أنه لا يقاس على حكم منسوخ في ذلك الحكم؛ لأن المقصود من القياس إثبات مثل حكم القياس في الفرع، فإذا كان الحكم غير ثابت بالشرع استحال أن يثبت له مثل القياس؛ لأن نسخ الحكم يبين عدم اعتبار الشرع للوصف الجامع حينئذٍ وتعدية الحكم فرع على اختياره.

ثانيها: أن يكون الحكم شرعياً ليخرج الحكم العقلي واللغوي، فإنا بتقدير أن يجري القياس التمثيلي فيهما، قياساً شرعياً بل عقلياً ولغوياً، وكلامنا في القياس الشرعي.

ثالثها: أن يكون الطريق إلى معرفته سمعياً؛ لأن ما ليس طريقه بسمعي لا يكون حكماً شرعياً والمقصود من هذا العلم بيان طرق الأحكام الشرعية، وهذا الشرط على رأينا ظاهر، وأما من يقول بالتحسين والتقبيح العقلي، فاحترزوا به عن الحكم الشرعي الذي طريقه معرفة العقل، وفي «المحصول»: هذا الشرط على رأينا، وأما المعتزلة المجوزون ثبوت الحكم بالعقل ففيه على مذهبهم احتمال.

رابعها: أن يكون الحكم ثابتاً بالنص وهو الكتاب والسنة، ويعرف حكمه بالنص، والظاهر والعموم. فأما ما عرف الحكم منه بالمفهوم والفحوى، فهل يجوز القياس عليه؟ لم يتعرضوا =

وهو الفرع وما بينهما وهو الحكم وما يرتبط به هذا الحكم، وهو العلة، ونحن الآن نأخذ في تفصيل كل واحد من هذه الأركان.

فصل: أما الأصل فله شروط[1]:

للأصل شروط عشرة.

أحدها: أن يكون الحكم المردود إليه ثابتاً فيه.

وثانيها: أن يكون حكمه هذا شرعياً.

وثالثها: أن تكون علتها شرعية.

ورابعها: أن لا يكون هذا الأصل نص.

له، وأما ما ثبت بالإجماع فهل يجوز القياس عليه؟ فيه وجهان: أحدهما: الجواز، والثاني: لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله؛ لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص، فإذا جاز على الثابت بالإجماع.

خامسها: أن لا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع؛ لأنه لو عمه لخرج عن كونه فرعاً، وضاع القياس لخلوه عن الفائدة بالاستغناء بدليل الأصل عنه، ومثاله: السفرجل مطعوم، فيجري فيه الربا قياساً على البر، ثم يستدل عليه الطعم بقوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام، وجوز آخرون ذلك.

سادسها: أن يكون الحكم متفقاً عليه؛ لأنه لو كان ممنوعاً منه لاحتياج القياس إلى ثبوته فينتقل من مسألة إلى أخرى، وهذا الشرط لا يغني عن قولهم فيما سبق، أن لا يكون حكمه ثابتاً بالقياس على أصل آخر، وجوز آخرون القياس على الأصل الممنوع الحكم مطلقاً؛ لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به فسقوط ذلك في كل ركن من أركانه أولى.

الزركشي (البحر المحيط): (٧/ ١٠٣-١١٠).

(١) انظر: الشيرازي (اللمع): (٥٨) والوصول إلى مسائل الأصول له (٢/ ٢٦٦)، أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/)، الغزالي (المستصفى): (٢/ ٣٤٧)، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد (٢/ ٢٠٩)، البزدوي (كشف الأسرار): (٣/ ٣٠٣)، الشوكاني (إرشاد الفحول): (٢٠٥).

وخامسها: أن لا يعارض هذا الأصل نص.

وسادسها: أن يكون عدلة الأصل مقصوراً عليه.

وسابعها: أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس.

وثامنها: أن لا يكون مردوداً إلى أصل آخر ثابت بالقياس، ثم كذلك أبداً.

وتاسعها: أن يكون هذا الأصل قابلاً للتعليل.

وعاشرها: أن يكون باقياً غير منسوخ.

أما الشرط الأول:

الشرط الأول: إن الحكم متى لم يثبت في الأصل لم ينتفع به الناظر، ولا المناظر.

فلأن الحكم متى لم يثبت في الأصل لم ينتفع به الناظر، ولا المناظر، فينبغي أن ينظر ثبوت الحكم فيه، وقد ثبت الحكم في بعض الأصل دون بعض، فمتى رام القائس رد الفرع إلى الأصل في ثبوت مثل حكمه حسب ثبوته في الأصل جاز، إلا أن يمنع منه مانع من إجماع أو غيره، مثاله: أن يقول الحنفي طهارة الماء فلم يفتقر إلى النية كإزالة النجس فينازعه من يعد الفرجين من أعضاء الطهارة، ويقول: بل يفتقر إلى نية في استباحة الصلاة به فيقيس على غسل الثوب عن النجاسة، وذلك تقريب.

فمتى رام القائس رد الفرع إلى الأصل في ثبوت مثل حكمه حسب ثبوته في الأصل جاز.

وأما الشرط الثاني:

الشرط الثاني: أن يكون الحكم شرعياً.

وهو أن يكون الحكم شرعياً فمعناه أن تكون طريقة الشرع ولا بد من ذلك؛ لأن كلامنا في القياس الشرعي.

وأما الشرط الثالث:

الشرط الثالث: هو أن تكون علته شرعية.

وهو أن تكون علته شرعية فلسنا نعني بذلك أصل ثبوتها، فإنه يعلم عقلاً كالكيل والطعم، وإنما نعني به كون الوصف علة، وإنما قلنا ذلك؛ لأن طريق العلة متى لم يكن نصاً، أو إيماء، أو إجماعاً، إنما هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه، نحو أن يثبت حكمها معها في الأصل، وينتفي بانتفائها، ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع؛ لأن حكمها وكيفية ثبوته بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط، والإيماء والإجماع طرق شرعية.

وأما الشرط الرابع:

الشرط الرابع: أن لا يكون هذا الأصل إنما يثبت بطريق ثبوت ما رد إليه.

وهو أن لا يكون هذا الأصل إنما يثبت بطريق ثبوت ما رد إليه، فلأن ذلك فصل غير محتاج إليه كقياس الأرز على الذرة في الربا، ثم الذرة على البر.

وأما الشرط الخامس:

الشرط الخامس: أن لا يعارض هذا الأصل نص.

وهو أن لا يعارض هذا الأصل نص فلأن القياس متأخر عن النص، فلا يجوز أن يعترض به عليه.

وأما الشرط السادس[1]:

وأما الشرط السادس: وهو أن يكون ما دل على علة الأصل مقصوراً على ذلك الأصل.

وهو أن يكون ما دل على علة الأصل مقصوراً على ذلـك الأصـل، فلأن خلاف ذلـك يكـون قيـاس منـصوص علـى منـصوص، ولا مزيـة لأحدهما على الآخر، كمن يستدل على دخـول الربـا في الـسفرجل بأنـه مطعوم، فكان ربوياً، استدل بقولـه ﷺ: «لا تبيعـوا الطعـام بالطعـام إلا كذا»[2] وفي المثال نظر.

وأما الشرط السابع[3]:

الشرط السابع: وهو أن لا يكون هذا الأصل معدولاً عن سنن القياس.

وهو أن لا يكون هذا الأصل معدولاً عن سنن القيـاس كتخـصيص النبي ﷺ بنكاح المرأة بلفظ الهبة، عند الشافعي أو مـن دون مهـر وولـي،

---

(١) الا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع، أما لو كان شاملاً له خرج عن كونـه فرعـاً، وكان القياس ضائعاً لخلوه عن الفائدة، بالاستغناء عنه بدليل الأصل؛ ولأنـه لا يكـون جعـل أحدهما أصلاً، والآخر فرعاً أولى من العكس. الشوكاني: (إرشاد الفحول): (٢/ ١٠٧).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، عن معمـر بـن عبـد الله رضـي الله عنـه، بـاب بيـع الطعـام بالطعام مثلاً بمثل (٣/ ١٢١٤) رقم(١٥٩٢) وأخرج النـسائي مثلـه عـن جـابر بـن عبـد الله رضي الله عنهما لاتباع الصُبرة من الطعام، ولا الصُبرة مـن الطعـام في كتـاب البيـوع، بـاب الصُبرة من الطعام بالصُبرة من الطعام (٧/ ٢٧٠).

(٣) روى البخاري ومسلم، وأبو داود والترمذي، وابن ماجه، وأحمد عن البراء بن عـازب، قـال: ضَحَّى خَالٌ لِيْ يقال له أبو بردة قبل الصلاة، فقال لـه رسـول الله ﷺ: «شـاتك شـاة لحـم، فقال: يا رسول الله إن عندي داجناً جذعة من المعز، قال: اذبحها ولا تـصلح لغـيرك» وهنـاك الفاظ أخرى للحديث، قال ابن حجر: والجذعة وصف لشيء معين، فمن الـضأن مـا أكمـل السنة والجذع من المعز ما دخل في السنة الثانية، (فتح الباري): (١٠/ ٩) وقال النووي: وفيـه ان جذعة المعز لا تجزي في الأضحية، وهذا متفـق عليـه. النـووي علـى مـسلم (١٣/ ١١٢) وانظر: (صحيح البخاري): (٣/ ٣١٧) و(صحيح مسلم): (٣/ ١٥٥٢) و(سـنن أبـي داود): (٢/ ٨٧) و(تحفة الأحوذي): (٥/ ٩٦) و(سنن النـسائي): (٧/ ١٩٦) و(سـنن ابـن ماجـه): (٢/ ١٠٤٥) و(مسند أحمد): (٣/ ٤٦٦) و(نيل الأوطار): (٥/ ١٢٨).

الشرط الرابع: أن لا يكون هذا الأصل إنما يثبت بطريق ثبوت ما رد إليه.

عند غيره، وكتضحية[1] (أبي بردة) بالجذع من المعز، وكالمسائل العديمة النظير، وهو أن توجد العلة في الأصل، فلا يوجد لها نظير في فرع من الفروع، كالضربة الدية على العاقلة، والقسامة ولبن المصراة، والشفعة وغير ذلك، وكالمسائل التي لا يعثر على علل أحكامها، كأعداد الركعات وصفات المناسك وتفصيل زكاة المواشي وغير ذلك.

الشرط الثامن: وهو أن لا يكون هذا الأصل مردوداً إلى أصل آخر.

وأما الشرط الثامن[2]

وهو أن لا يكون هذا الأصل مردوداً إلى أصل آخر، إنما يثبت بالقياس، ثم كذلك أبداً، فهذا هو الكلام في أنه هل يجوز إثبات أصول

---

(١) أن يكون الحكم في الأصل متفقاً عليه؛ لأنه لو كان مختلفاً فيه احتيج إلى إثباته أولاً، وجوز جماعة القياس على الأصل المختلف فيه؛ لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به، فسقوط ذلك في ركن من أركانه الأولى، واختلفوا في كيفية الاتفاق على الأصل، فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط لتنضبط فائدة المناظرة، وشرط آخرون أن يتفق عليه الأمة. قال الزركشي: والصحيح الأول.
ر: الشوكاني (إرشاد الفحول): (٢/ ١٠٧).

(٢) وهو شرط للحنفية، وارد ضمن شروط القياس بينما ضمه الجمهور إلى شروط العلة، أو إلى مسائلها تحت عنوان التعليل بالعلة القاصرة، فاشتراط الحنفية في وصف الأصل أي العلة المتعدية، يفهم منه عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة، والعلة القاصرة هي التي لا تتعدى كل النص، فبعض الأوصاف تبينت وجودها في الأصل والفرع، فهي متعدية، فلا يقتصر وجودها على محل النص، بل تتعداه إلى الفرع، وبعض الأوصاف يقتصر وجودها على الأصل ومحل النص، فهي العلة القاصرة كما يصطلح عليها معظم الأصوليين أو العلة الواقفة، كما يصطلح عليها الشيرازي والباجي، ومثال القاصرة بقلل حرمة الربا في النقدين بالثمنية، وتعليل إباحة الفطر والقصر بالسفر.
ر: جنان القديمات (دراسات في القياس الأصولي): (ص١٠٨).

الشرائع بالقياس أم لا؟ فاعلم أن لا خلاف في أن إثبات أصول الشريعة الطاهرة بالقياس لا يجوز، كالصلاة والصوم، فعلى هذا لا يجوز إثبات صلاة سادسة بالقياس، وذلك لأنه أخذ علينا التطرق إليها بالأدلة المعلومة؛ ولأن الأمة أجمعت على أنه لا مجال للقياس فيها؛ ولأنا قد ذكرنا ذلك في الفرع الثالث من الفروع السبعة، ثم اختلفوا في ما سوى ذلك من الشرعيات كالكفارات والمقادير وغير ذلك والخلاف بينهم راجع الحقيقة إلى أنه هل في الشريعة جملة من المسائل سوى ما ذكرنا، نعلم أنه لا يجوز أن تدل دلالة على علل أحكامها، فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة، أم ليس في الشريعة ذلك، بل ينبغي أن تستقرى المسائل مسألة مسألة. قال رضي الله عنه: والأولى هو استقراؤها مسألة مسألة، فما لم تدل على علته دلالة لم يستعمل فيه القياس وما دلت على علته دلالة استعمل فيه القياس والكفارات والتقديرات كالنصب، وما جرى مجراها يجوز أن يدل دلالة على علة الحكم فيها، فلا يجوز المنع من إثبات الأحكام فيها بالقياس على الإطلاق، وليس لمن منع من إثبات الكفارات بالقياس أن يجريها مجرى الحدود، من حيث كانت عقوبات، وذلك لأنها ليست بعقوبات محضة، ولذلك أمرنا بإيقاعها على وجه القربة، والعبادة وبعد فالمخالف يسوي في المنع من إثباتها قياساً بين ما يجري منها مجرى العقوبات، وبين ما لا يجري مجراها، وأيضاً فقد أثبتوا على الأكل متعمداً في رمضان الكفارة وهي جارية مجرى العقوبات،

لا خلاف في أن إثبات أصول الشريعة الطاهرة بالقياس لا يجوز، كالصلاة والصوم، فلا يجوز إثبات صلاة سادسة بالقياس.

فما لم تدل على علته دلالة لم يستعمل فيه القياس.

وليس لمن منع من إثبات الكفارات بالقياس أن يجريها مجرى الحدود، من حيث كانت عقوبات.

فإنهم إنما أثبتوها اعتباراً بالجامع، وسلكوا في ذلك مسلك التعليل.

وقول أبي الحسن: أن ذلك ليس بقياس، وإنما هو استدلال[1] على موضع الحكم؛ لأنا نحتاج إلى الاستدلال لنعلم أن الجماع يختص بخصوص، ولا يحتاج إلى استدلال لنعلم أن البر مكيل، فلا يصح؛ لأن حاجته إلى ذلك الاستدلال لا يخرجه عن أن يكون قد سلك التعليل بهذه الأوصاف، وأجرى حكمها معها أو هذه هي صورة القياس،

(١) الاستدلال في اللغة: استفعال من الدلالة بالتفكر في حال المنظور فيه على سبيل هو طلب الدليل عند أهل القدرة على النظر، وهم المجتهدون، فيستعينون بالتفكر بالذكر مستنبطين لدلالة بيان السنة له، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل:٤٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[الأعراف:٥٢]، أي ليستعين أهل القدرة على المعرفة بالتلقي الفكري عن طريق الإدراك، أو بالاستنباط وصولاً إلى اليقين، والانتظام بنظام الإسلام في الحياة.

قال الشافعي رحمه الله: استعينوا على الاستنباط بالفكر، فيحتاج الفقيه في إصدار الحكم الشرعي، ويحتاج المتفقه حين تلقيه للحكم تلقياً فكرياً إلى إدراك النصوص المتعلقة بموضوع النظر والاستدلال ليؤدي إلى المطلوب من تصديق أو تسليم يفيد أن القطع أو الجزم أو يفيد أن غلبة الظن على صفة قناعة وثقة بالحكم بتحويل الفكرة في الذهن من صفة معلومات مجردة ذات طابع شخصي إلى صفة قناعة فكرية عن طريق الدليل والبرهان، والحجة بما يثبت حكماً أو ينفي ضده.

فمؤدى النظر والاستدلال واحد يتأتى بهما التصديق أو التسليم، فكما أن النظر هو الفكر بما جال في الذهن من حال المنظور فيه؛ ليؤدي إلى المطلوب بالحكم عليه، فكذلك يتأتى بالاستدلال إصدار الحكم على الواقع مع معرفة طريقة التعامل معه بمشروعية الدليل أو البرهان وإقامة الحجة، أي بمعرفة كيفية إخراج المقصود من المطلوب الخبري إلى حيز الفهم والفطنة على وجه يراد شرعاً.

ر: الحلي «توضيح المشكلات من كتاب الورقات»: (ص١٢٠، ١٢١).

وبعد فإن كثيراً من المقاييس لا يعلم ثبوت علته في أصله ضرورة، وهو ما كانت علته حكماً شرعياً على أن ما افتقر فيه إلى الاستدلال هو أخفى مما يعلم ضرورة، فإن لم تثبت الكفارة بالأجلى فالأولى أن لا يثبت بالأخفى، فأما المقادير، فإنه يجوز إثباتها بالقياس؛ لأنه يمكن معرفة صحة العلة في ذلك نحو ما يقوله في ما لا يكال، مما أخرجت الأرض كالخضروات إن نصابها مقدر بمائتي درهم؛ لأنها أموال تجب فيها الصدقة، ولا نصاب لها في نفسها مقدر، فيجب أن يكون نصابها معتمداً بقيمتها ومقدراً مائتي درهم قياساً على أموال التجارة، فإنها إنما وجب أن يكون نصابها معتبراً بقيمتها ومقدراً بمائتي درهم؛ لأنها أموال تجب فيها الصدقة، بدليل أن هذا الحكم يثبت بثبات هذه العلة ويزول بزوالها، ولذلك لو كان لها نصاب في نفسها لم يجب أن يعتبر نصابها بقيمتها.

فإن كثيراً من المقاييس لا يعلم ثبوت علته في أصله ضرورة، وهو ما كانت علته حكماً شرعياً.

فأما المقادير، فإنه يجوز إثباتها بالقياس.

وأما الشرط التاسع: وهو أن يكون الأصل قابلاً للتعليل:

الشرط التاسع: وهو أن يكون الأصل قابلاً للتعليل.

فاعلم أن هذا اللفظ يقال على ثلاثة معانٍ: منها: أن لا يعد في المسائل العديمة النظير.

ومنها: أن لا يعلم بالشرع ما يدعى كونه فرعاً لفقد العلم بالعلة كالصلاة، والصوم، جملة وغيرهما من العبادات، وهذان القسمان قد سبقا.

الثالث: ألا تكون علة الأصل قاصرة فهو إذن ليس بأصل، إذ لا فرع ينقل إليه الحكم عنه وصار في الحكم كأنه لا علة له.

وأما الشرط العاشر[1]:

وأما الشرط العاشر: وهو أن يكون الأصل باقياً غير منسوخ.

وهو أن يكون الأصل باقياً غير منسوخ؛ ولأن ذلك لو لم يجب لكان الحكم مبتدأ به غير مستثمر بالقياس.

فصل: وقد اشترط بعضهم شروطاً، منها:

اشترط البعض: أن تجمع الأمة على تعليل الأصل.

أن تجمع الأمة على تعليل الأصل، أو يرد النص بذلك، ومنها: أن لا يكون حكمه ثابتاً بخبر وارد بخلاف قياس الأصول، ومنها: أن لا يكون فعلاً لرسول الله ﷺ.

أكثر الفقهاء والمتكلمين ذهبوا إلى أنه يصح القياس على كل أصل.

أما الشرط الأول:

فاعلم أن أكثر الفقهاء والمتكلمين ذهبوا إلى أنه يصح القياس[2] على

---

(١) يشترط أن يكون حكم الأصل ثابتاً غير منسوخ ليتمكن المجتهد من القياس عليه؛ إذ أن نسخ الحكم دلالة من الشارع على عدم اعتباره.
ر: هذه المسألة في الشيرازي (اللمع): (١٠٠) والغزالي (شفاء العليل): (٦٣٥)، و(المستصفى): (٢/ ٣٢٥) والآمدي (الأحكام): (٣/ ١٧٣) و(مختصر ابن اللحام): (١٤٢) والأيجي (شرح العضد): (٢/ ٣٢٥) والتلمساني (مفتاح الوصول): (١٣٠) وابن النجار (الكوكب المنير): (٤/ ١٨) والزركشي (البحر المحيط): (٥/ ٨١) وابن أمير الحاج (التقرير والتحبير): (٣/ ١٣١).

(٢) ذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس يصح على كل أصل سواء ورد النص على القياس عليه بعينه أو لم يرد، وسواء اتفقوا على تعليله أم لم يتفقوا على ذلك، وحكى عن بشر المريسي المنع من القياس على أصل إلا أن تجمع الأمة على تعليله، وقال قوم: إنه يجب أن ينص لنا على وجوب القياس عليه، واختيارنا هو الأول، والذي يدل على صحته وجهان:
أحدهما: أن التعبد بالقياس إذا ورد على الإطلاق وجب استعماله في كل أصل يصح =

كل أصل، سواء ورد النص على القياس عليه بعينه، أو لم يرد، وسواء اتفقوا على تعليله ووجوب القياس عليه أو لم يتفقوا على ذلك، وحكى عن بشر المريسي[1] المنع من القياس، على الأصل إلا بعد أن تجمع الأمة على تعليله، وعن قوله: أنه يجب أن ينص لنا على تعليله، واستدل في الكتاب على أنه لا اعتبار بذلك بأن الصحابة قد قاست على أصول لم يتقدمها إجماع على قياس تلك المسائل عليها، وقد قاس كل منهم على غير الأصل الذي قاس عليه غيره، ولا نص على أصل من تلك الأصول؛ لأنه لو نص لهم على ذلك لاحتج به بعضهم على بعض في وجوب القياس على ذلك الأصل؛ ولأنه إن كان الأصل قد نص على علته فقد بينا أن ذلك تعبد بالقياس عليه، وأنه لا يحتاج إلى زيادة تعبد وبينا مثل ذلك في العلل المستنبطة. وقلنا: إن العقل يقتضي القياس بها على الأصل كالأمارات العقلية.

وقد قاس كل منهم على غير الأصل الذي قاس عليه غيره، ولا نص على أصل من تلك الأصول.

القياس عليه وإلا أدى إلى حصره بغير دلالة ولا يجوز، وأما الوجه الثاني: فإجماع الصحابة على استعمال طريقة القياس على أصول لم يرد عليها نص، ولا أجمع على تعليلها.

ر: (صفوة الاختيار): (٣٠٩-٣١٠).

(١) بشر بن عياض المريسي (٢١٨/٣٣٨هـ) هو: أبو عبد الرحمن بشر بن عياض المريسي الفقيه الحنفي المتكلم، هو من موالي زيد بن الخطاب، أخذ الفقه من أبي يوسف، إلا أنه اشتغل بالكلام وجرد القول بخلق القرآن وحكى عنه أقوال شنيعة، وكان مرجئاً وإليه تنسب فرقة المريسية. وكان يناظر الإمام الشافعي، وفاته عام مائتين وثمانية عشر للهجرة.

ر: ترجمته في: (وفيات الأعيان) ابن خلكان (١/ ١١٣) وفي (لسان الميزان): (٢/ ٣٧) و(ميزان الاعتدال): (١/ ٣٢٢).

وأما الشرط الثاني: وهو أن لا يكون حكمه ثابتاً بخبر وارد بخلاف قياس[1] الأصول

فقد اشترطه إمامنا أبو الحسين المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني عليه السلام، وذهب أبو الحسن، وأبو عبد الله إلى أنه لا يجوز القياس عليه إلا في ثلاثة مواضع:

أن لا يكون حكمه ثابتاً بخبر وارد بخلاف قياس الأصول.

أبو الحسن، وأبو عبد الله إلى أنه لا يجوز القياس عليه إلا في ثلاثة مواضع

أحدها: أن يرد معللاً كما روى في الهرة: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[2].

وثانيها: أن يحصل الاتفاق على تعليله وإن اختلف في علته.

---

(١) الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول، فقد حكى شيخنا رحمه الله تعالى اختلاف الناس في ذلك، فمنهم من قال: يجوز القياس عليه على أي وجه ورد، وهم الشافعية وجماعة من الحنفية، وهو مذهب أبي علي، وأبي هاشم، وقال به القاضي في بعض المواضع واختاره السيد أبو طالب عليه السلام، وذهب السيد الإمام المؤيد بالله عليه السلام إلى أنه لا يجوز القياس عليه، وذهب أبو عبد الله وأبو الحسين إلى أنه لا يجوز القياس عليه إلا في ثلاثة مواضع:
أحدهما: أن يرد معللاً ما روي في الهرة: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات».
والثاني: أن يحصل الاتفاق على تعليله وإن اختلف في علته
وثالثها: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفاً للقياس على أصول أخرى.
ر: المنصور بالله، عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٣٢٤-٣٢٥).

(٢) إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات ... مالك والشافعي والترمذي وغيرهم من أصحاب السنن عن أبي قتادة مرفوعاً، وأصل الحديث أن رسول الله ﷺ كان يمتنع عن دخول منزل فيه كلب، فقيل له: إنك تدخل يا رسول الله على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام: «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم» سنن الترمذي: (١/ ٦٣) والموطأ: (١/ ٦٣) ومسند الشافعي: (ص٩) وتلخيص الحبير: (١/ ٢٥).

محمد بن شجاع الثلجي: الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول ...لم يجز القياس عليه.

وثالثها: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس في بعض الأصول، وإن كان مخالفاً للقياس على أصول أخر.

وقال محمد بن شجاع الثلجي[1]: إذا كان الخبر الوارد بخلاف قياس[2] الأصول غير مقطوع به، لم يجز القياس عليه، فاقتضى قوله هذا أنه يجوز أن يكون مذهبه أنه إذا كان مقطوعاً به جاز القياس عليه. وذكر قاضي القضاة في بعض المواضع وأبو الحسين: أنه إذا كان مقطوعاً به جاز

قاضي القضاة وأبو الحسين: أنه إذا كان مقطوعاً به جاز القياس عليه.

---

(١) هو: محمد بن شجاع (ت٢٦٧هـ) أبو عبد الله الثلجي، فقيه حنفي أصله من بغداد، كان فقيه العراق في وقته والمقدم في الفقه والحديث مع ورع وعبادة وكان يميل إلى الاعتزال، مات فجأة سنة مائتين وسبعة وستين هجرية، ساجداً في صلاة العصر.
من آثاره تصحيح الآثار، وكتاب النوادر، وكتاب المضاربة في الفقه الحنفي.
ر: تذكرة الحفاظ: (٢/ ٢٦٩) والفوائد البهية): (١٧١)، الأعلام: (٧/ ٢٨) حاشية الزركشي (البحر المحيط): (٧/ ١٢٠).

(٢) وأحدها: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر، وإن اختلفوا في علته، وأحدها: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفاً للقياس على أصول أخر، كالخبر بالتحالف في المتبايعين إذا اختلفا فإنه بخلاف قياس الأصول، ويقاس عليه الإجارات؛ لأن قياسها موافق لقياس آخر من قياس الأصول وهو أنه تملك على الغير، فالقول فيه وذلك أنه إذا كان في الشرع أصل يبيح هذا القياس وأصل يحظره، وكان الأصل جواز القياس وجب القياس.
وقد أجاز الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه القياس على خبر الواحد المخصص للعموم، وقال محمد بن شجاع الثلجي رحمه الله: إذا كان الخبر الواحد بخلاف قياس الأصول غير مقطوع به لم يجز القياس عليه، فاقتضى قوله هذا أنه يجوز أن يكون مذهبه أنه إذا كان الخبر مقطوعاً به جاز القياس عليه.
ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٢٩٢).

القياس عليه، وإن لم يكن مقطوعاً به ولم تكن ثابتة بالنص ولا تنبيه نص لم يجز القياس عليه، وإن كانت علته ثابتة بنص، أو تنبيه نص، فقد اختلفا في ذلك، فذهب قاضي القضاة إلى أنه يجوز القياس عليه كما يجوز القياس على سائر الأصول، وذهب أبو الحسين إلى أن ذلك موضع الاجتهاد، فهؤلاء على اختلافهم فريق.

محمد بن شجاع الثلجي: الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول ...لم يجز القياس عليه.

وقال فريق آخر: وهم أصحاب الشافعي، وجماعة من الحنفية، وأبو علي، وأبو هاشم، والقاضي في موضع آخر:يقاس عليه مطلقاً، وذلك هو اختيار السيد الإمام أبي طالب عليه السلام، واعتمده رضي الله عنه في الكتاب، واستدل على ذلك بأنه إنما جاز القياس على سائر الأصول لكونها طرقاً شرعية واجبة الاتباع معروفة الوجه التي لأجلها تثبت أحكامها، وقد شاركها هذا الخبر في ذلك، فيجب أن يشاركها في جواز القياس عليه، يوضحه أنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع القياس على مخصصه، وإن كان خبر واحد بالاتفاق، فبأن لا يمنع القياس على العموم من القياس على أصل آخر يخالف العموم أولى؛ لأن العموم أقوى من القياس على العموم، وإذا صح ذلك وجب أن يرجع المجتهد إلى الترجيح بين القياسين المتعارضين أعني قياس الأصول والقياس على هذا الخبر، فأيهما كان أرجح عمل به.

وقال فريق آخر في موضع آخر:يقاس عليه مطلقاً.

إنما جاز القياس على سائر الأصول لكونها طرقاً شرعية واجبة الاتباع.

وإذا صح ذلك وجب أن يرجع المجتهد إلى الترجيح بين القياسين المتعارضين أعني قياس الأصول والقياس على هذا الخبر، فأيهما كان أرجح عمل به.

فإن قيل: هذا الكلام يشعر بأنه رضي الله عنه كان يكل ذلك إلى ما يقوى للمجتهد، وهو قول وحده.

الاجتهاد محكم في مسائل لا تحصى من باب الأصول، وإليه ينتهي الناظر في الحوادث الشرعية.

قلنا: إن ما هذا حاله لا يتحقق مذهباً في المسألة، فإن الاجتهاد محكم في مسائل لا تحصى من باب الأصول، وإليه ينتهي الناظر، وبه يمضي الحكم في الحوادث الشرعية، وإنما الذي نعده مذهباً في ذلك أنه هل يدخل في أقيسة الشرع أم لا؟ فهذا هو القول الفصل في ذلك، جائز بعد أن يعد هذا المعد أن يقوى للمجتهد على غيره فيؤثره، وأن يضعف عند آخر برجحان ما هو أقوى منه، فيتركه، فلاحظ هذا الأصل فإنه كثيراً ما يعرض له شجون في مسائل من فن الأصول.

أن لا يكون فعلاً لرسول الله ﷺ.

وأما الشرط الثالث: وهو أن لا يكون فعلاً لرسول الله ﷺ

فربما مر «للشفعوية» وصورته أن يقال: عقد، فنكاح، فصح بلفظ الهبة، دليله نكاح (ميمونة الهلالية[1] أو أم شريك الدوسنة) فيقول الشفعوي: هذا قياس على فعل صاحب الشرع وحكمه يسقط بموته، وهذا خطأ، فإن حكمه باقٍ ما لم ينسخ. ولو قال المعترض بدلاً من ذلك هذا من قبيل ما عدل به عن سير القياس، إذ هو خاصة له ﷺ لكان أقرب، إلا أن لنا أن نقول الخاصة وجه آخر.

---

(١) ميمونة: أم المؤمنين بنت الحارث بن حزن الهلالية تزوجها النبي ﷺ فسماها ميمونة بعد أن كان اسمها برة، وذلك سنة سبع إثر رجوعه من عمرة القضاء (ت٥١هـ/ ٦٧١م).

ر: ترجمتها في ابن الأثير (أسد الغابة): (٢/ ٢٧٣) والطبري (السمط الثمين): (١١٣-١١٦) مسند أحمد (٦/ ٣٢٩) ابن النجار (الكوكب المنير): (٣/ ١٧٧).

فصل: وأما الركن الثاني

وأما الركن الثاني: وهو الفرع: فله شروط ستة.

وهو الفرع، فله شروط:

أحدها: أن لا يكون منصوصاً عليه.

وثانيها: قيام علة الأصل فيه.

وثالثها: أن لا تتفاوت حال الأصل والفرع.

ورابعها: أن لا يثبت بها خلاف حكمها في الأصل.

وخامسها: أن لا يتأخر حكم الأصل عنه على خلاف.

وسادسها: أن يتحد موضوعهما على خلاف.

الشرط الأول[١]:

الشرط الأول: ثبوت حكمه بالنص يغنيه عن القياس.

فاعلم أن ثبوت حكمه بالنص يغنيه عن القياس، فأما متى كان طريق ثبوت الأصل غير ثبوت طريق الفرع فجائز أن يقاس عليه الفرع تأكيداً وإن تناوله نص على حياله.

وأما الشرط الأول: وهو قيام علة حكم الأصل[٢] فيه، فاعلم أن

---

(١) الشرط الأول: أن يكون خالياً عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس على رأي القائلين بجواز تخصيص العلة ليكون القياس مبتدأ. ر: الآمدي (الإحكام): (٣-٤-٧٣).

(٢) قال الأصبهاني: ولا يشترط في علة الأصل كون حكم الأصل مقطوعاً بجواز القياس على أصل شرع حكمه بدليل ظني الحكم؛ لأنه يفيد ظني الحكم في الفرع والعمل بالظن واجب، ولا يشترط أيضاً في علة الأصل انتفاء مخالفة مذهب الصحابي لجواز أن يكون مذهب =

القائس قد يعلل الفرع بأوصاف لا يسلم خصمه وجودها في الفرع، فيكون له أن ينازعه في ذلك وقد لا يسلم وجودها في بعض الفرع، فمنع القائس عن قياس جميع الفرع، بتلك العلة، فإن رام القائس أن يقيس ما وجدت فيه العلة خاصة جاز إذا أمكن أن يكون بعض ذلك الفرع معللاً دون بعض، وقد يعلل القائس الأصل بعلة لا توجد في الأصل عند خصمه، أو لا توجد في بعضه فله أن يمنعه من رد الفرع إلى جميع ذلك الأصل، فإن رده إلى الموضع الذي وجدت فيه تلك العلة جاز ذلك، إلا أن يمنع مانع من تعليل بعض الأصل دون بعض، وذلك كمنع أصحاب الشافعي من قياس الجص على البر بعلة أنه مكيل بقولهم: إن علة تحريم التفاضل في البر هي علة واحدة شائعة في جميع البر والكيل غير شائع في جميع البر؛ لأن الحبة والحبتين لا يتأتى فيهما الكيل، وأصحابنا يتفصلون عن ذلك بأن المحرم من البر علته واحدة وهي الكيل، إلا أن المحرم هو ما يتأتى فيه الكيل دون ما لا يتأتى فيه الكيل؛ لأن النبي ﷺ نهى عن بيع البر بالبر إلا كيلاً بكيل، فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل، والذي يجوز

القائس قد يعلل الفرع بأوصاف لا يسلم خصمه وجودها في الفرع....

وقد يعلل القائس الأصل بعلة لا توجد في الأصل عند خصمه، أو لا توجد في بعضه فله أن يمنعه من رد الفرع إلى جميع ذلك الأصل.

الصحابي مستنداً إلى علة مستنبطة، فلا يدفع ظن العلية فيما حصل علة للأصل، ولا يشترط أيضاً في علة الأصل القطع بوجودها في الفرع؛ لأنه يكفي الظن وعدم اشتراط هذه الثلاثة في علة الأصل على المذهب المختار، ولا يشترط أيضاً في علة الأصل نفي معارض العلة في الأصل والفرع. قيل هذا على خلاف ما تقدم من أن نفي المعارض في الأصل فقط، وهاهنا لم يشترط نفي المعارض في الأصل والفرع معاً في علة الأصل مطلقاً فلا يكون مخالفاً له، واختلفوا فيما إذا كانت العلة لانتفاء الحكم وجود مانع كعدم في وجوب القصاص على الأب لوجود المانع، أو عدم شرط كعدم وجوب الرجم لعدم الإحصان الذي هو شرط وجوب الرجم. ر: الأصبهاني (بيان المختصر): (٢/ ٧١٩).

بيعه إذا تساوى في الكيل هو ما يتأتى فيه الكيل فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما يحرم بيعه إذا تفاضل في الكيل.

إذا تساوى في الكيل هو ما يتأتى فيه الكيل فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما يحرم بيعه إذا تفاضل في الكيل.

وأما الشرط الثاني[1]: وهو أن لا يتفاوت حال الأصل، والفرع فنعني بذلك ألا يكون الحكم في أحدهما مخالفاً للحكم في الآخر ووجهه أن القياس اعتبار فرع بأصل في ثبوت مثل حكمه، فمتى أثبتنا في الفرع خلاف حكم الأصل، عاد ذلك على كونه قياساً بالنقص. مثاله قول بعضهم شرع في صلاة الخسوف الجماعة فليشرع فيها زيادة ركوع كصلاة الجمعة زيد فيها الخطبة.

فمتى أثبتنا في الفرع خلاف حكم الأصل، عاد ذلك على كونه قياساً بالنقص.

بعضهم شرع في صلاة الخسوف الجماعة.

وأما الشرط الثالث[2]: وهو أن لا يثبت بها خلاف حكمها في

---

(١) الشرط الثاني: أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الأصل، أما في عينها كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر، أو في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل؛ لأن القياس على ما تقدم إنما هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل؛ فإذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها علة الأصل في الفرع، فلا يمكن تعديه حكم الأصل إلى الفرع.
ر: (الإحكام) للآمدي (٣-٤/ ٢٧٣) والغزالي (المستصفى): (٢/ ١٥٣).

(٢) الشرط الثالث: أن يكون الحكم في الفرع مماثلاً لحكم الأصل في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد أو جنسه، كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياساً على إثبات الولاية في مالها، فإن المشترك بينهما إنما هو جنس الولاية لا عينها، ولو لم يكن كذلك لكان القياس باطلاً، وذلك لأن شرع الأحكام لم يكن مطلوباً لذاته، بل لما يفضي إليه من مقاصد العباد، وسواء ظهر المقصود أم لم يظهر، فإن كان حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل علمنا أن ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الأصل ضرورة اتحاد الوسيلة فيجب إثباته.
ر: الآمدي (الإحكام): (٣-٤/ ٢٧٣، ٢٧٤) الغزالي (المستصفى): (٢/ ١٥٣، ١٥٤).

الأصل، فظاهر لمثل ما قلنا ولكن ذلك في قياس الطرد، فأما قياس العكس فهو كذلك.

وأما الشرط الرابع[1]: وهو أن لا يتأخر حكم الأصل عنه فقد اختلفوا فيه فمنهم من شرطه، من حيث كان ممتنعاً أن يكون شرط ما تقدم وجوبه مستفاداً مما تأخر وجوبه؛ لأن الدليل تأخر عن المدلول عليه، ولا يجوز ذلك، وقد كلفنا العلم بالمدلول عليه قبل حصول الدليل؛ لأن ذلك يكون تكليفاً بما لا يمكن.

وقد كلفنا العلم بالمدلول عليه قبل حصول الدليل.

وقال رضي الله عنه: والأولى أن يفصل القول في ذلك، فيقال: إن الفرع إذا تقدم حكمه ولم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل فإنه لا يصح ذلك القياس؛ لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا على الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال، وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم سوى القياس، لم يبطل دليل القياس؛ لأنه لا يجوز أن يدلنا الله على الحكم بأدلة مترادفة.

إن الفرع إذا تقدم حكمه ولم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل فإنه لا يصح ذلك القياس.

ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة الحاصلة عقيب دعوى

المعجزات تتواتر بعد المعجزة الحاصلة عقيب دعوى النبوة.

---

(١) الشرط الرابع: أن يكون الحكم في الفرع مما يثبت جملته بالنص وإن لم يثبت تفصيله، وهذا ذكره أبو هاشم، وقال: لولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة لما نظرت الصحابة في توريث الجد مع الأخوة، وهذا فاسد؛ لأنهم قاسوا قوله: أنت عليَّ حرام على الظهار، والطلاق، واليمين/ ولو لم يكن قد ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص، بل الحكم إذا ثبت في الأصل بعلة تعدى بتعدي العلة كيفما كان.

ر: الغزالي (المستصفى): (٢/ ١٤٥) الآمدي (الأحكام): (٣-٤/ ٢٧٦).

النبوة، ومثال المسألة قياسنا للوضوء على التيمم في وجوب اشتراط النية فيه، وذلك أن الوضوء وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة.

وأما الشرط الخامس[1]: وهو أن يكون موضوعَهُما واحد من الأصل والفرع

فقد حكي ذلك عن بعض أهل العلم، وكان رضي الله عنه لا يشترط ذلك، ويمثل، إلا أن علة القياس متى حصلت في الفرع حسب ثبوتها في الأصل وجب أن يقضي بالتسوية بين الفرع والأصل، وإن اختلفا في التغليظ والتخفيف من وجه آخر، وقد فصلنا القول فيه في «الشرح» ومثال المسألة أن يكون الأصل مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين، ويكون الفرع مبنياً على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكماً مغلظاً أو يكون الأصل مبنياً على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين، ويكون الفرع مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكماً مخففاً.

ومثال المسألة أن يكون الأصل مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين.

(١) الشرط الخامس: أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه، فإنه إنما يثبت الحكم بقياس أصل آخر، فيما لا نص فيه.
فإن قيل: فلم يتم كفارة الظهار على كفارة القتل في الرقبة المؤمنة، والظهار أيضاً منصوص عليه، واسم الرقبة يشمل الكافرة؟
قلنا: اسم الرقبة ليس نصاً في إجزاء الكافرة، لكنه ظاهر فيه، كما في المعيبة، وعلة اشتراط الإيمان في كفارة القتل عرفنا تخصيص عموم آية الظهار فخرج عن أن يكون إجزاء الكافرة منصوصاً عليه، فطلبنا حكمه بالقياس لذلك.
ر: الغزالي (المستصفى): (٢/ ١٥٤) الآمدي (الإحكام): (٣-٤/ ٢٧٦).

فصل: وأما الركن الثالث: وهو الحكم

الحكم له ثلاثة شروط

فله ثلاثة شروط:

أحدها: أن يتناوله النص في الأصل.

احدها: أن يتناوله النص في الأصل، هذا عند أبي هاشم، وخالفه الجمهور، واستدل في الكتاب خلافه بوجوه:

أحدها: أن الدليل العقلي لم يفصل بعد قيام الأمارة بين ما ورد النص على ثبوت أصله، كميراث الأخ وبين ما ليس كذلك.

وثانيها: قاسوا مسألة الحرام ولم يتقدم فيها نص.

وثانيها: أن الصحابة قاسوا مسألة الحرام ولم يتقدم فيها نص، راموا تفصيله، بل كانوا بمقاييسهم يثبتون أصل الحكم، وكذا كناية الطلاق، وقد قاس مثبتو القياس الأرز على البر، ولم يتقدمه النص على تحريم التفاضل فيه على الجملة.

وثالثها: أن القياس دليل شرعي.

وثالثها: أن القياس دليل شرعي، فيجب استعماله، ما أمكن إلا لمانع، ولا مانع.

وثانيها: أن يكون شرعياً، فأما الحكم العقلي فهو خارج عما نحن فيه.

هل يجوز إثبات الأسماء بالقياس أم لا؟

وثانيها: أن يكون شرعياً، فأما الحكم العقلي فهو خارج عما نحن فيه؛ لأن كلامنا في القياس الشرعي دون غيره، وكذلك القياس اللغوي، فإنه لا اعتبار به في هذا الباب، وذلك نحو أن نجري على النبيذ اسم الخمر، ثم نحكم عليه بالتحريم تبعاً لذلك، وهذا على الخلاف في أنه هل يجوز إثبات الأسماء بالقياس أم لا [1]؟ فمنهم من يجوز ذلك وهو

---

(١) اختلف أهل العلم في أنه هل يجوز إثبات الأسامي بالقياس ام لا؟ فمنهم من جوزه مطلقاً، وذلك قول جماعة من أصحاب الشافعي، منهم أبو العباس بن سريج، ومنهم من منع من =

أبو العباس بن سريج[1] من أصحاب الشافعي، فإنه كان يثبت الشفعة تركةً بالقياس، ويجري عليها أحكام التركات بآيات المواريث، وكالنبيذ والخمر، والظاهر من قول الحنفية المنع من ذلك على الإطلاق. ومنهم من فصل القول فيه، فقال: إنه لا يجوز إثبات الأسماء اللغوية ابتداء بالقياس على الإطلاق، وإنما الذي يجوز من ذلك هو أن يضع واضع اللغة اسماً على مسمى لكونه على صفة، فمتى علمنا مسمى على كمال تلك الصفة أجرينا عليه ذلك الاسم بالقياس، وهذا هو قول القاضي، وأبي الحسين، واعتمده رضي الله عنه في الكتاب، وينبغي أن نتكلم في موضعين:

إنه لا يجوز إثبا[ت] الأسماء اللغوية ا[بتداء] بالقياس على الإ[طلاق]

أحدهما: أن ابتداء الأسماء ووضعها على المسميات بحصول معظم صفات الأصل لا يجوز.

أحدهما: أن ابت[داء] الأسماء ووضعها [على] المسميات بحصـ[ول] معظم صفات الأ[صل] لا يجوز.

ذلك على الإطلاق، وذلك طريقة أصحاب أبي حنيفة، ومنهم من فصل القول في ذلك، فقال: لا يجب ابتداء الأسامي بالقياس، فأما إذا علم أن أهل اللغة وضعوا اسماً لمعنى أو صفة ولم يخصوا به نوعاً أو جنساً، ثم وجد ذلك المعنى في موضع آخر جاز أن يقاس عليه ولا يجوز إثبات الاسم اللغوي، قياساً على الشرعي، وذلك هو قول جماعة من المتكلمين منهم القاضي، وأبو رشيد، وأبو الحسين البصري، واختيار السيد أبي طالب عليه السلام، وشيخنا رحمه الله يذهب إليه، ولحن نختاره. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (١٣١، ١٣٢).

(١) ابن سريج (ت٣٠٦هـ/ ٩١٨م) هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس الفقيه الأصولي المتكلم شيخ الشافعية في عصره، صاحب المؤلفات الحسان، توفي رحمه الله سنة ثلاثمائة وست للهجرة.

ر: ترجمته في: (تهذيب الأسماء واللغات): (٢/ ٢٥)، السبكي (طبقات الشافعية): (٣/ ٢١)، ابن خلكان (وفيات الأعيان): (١/ ٤٩)، شذرات الذهب: (٢/ ٢٤٧) المنتظم: (٦/ ٢٤٧). الفتح المبين (١/ ١٦٥).

وثانيها: أن ذلك يجوز متى علمت الصفة التي هي عرض المسمين على الكمال والتمام.

وثانيها: أن ذلك يجوز متى علمت الصفة التي هي عرض المسمين على الكمال والتمام.

أما الموضع الأول: فالذي يدل عليه أن تسمية هذا الشيء المشار إليه بهذا الاسم على معنى أنه قد سم به أهل اللغة، إنما هو حكاية عن أهل اللغة، فليس يخلو، إما أن يعني بذلك أنهم سموا هذا الشيء بهذا الاسم وأجروه عليه كما سموا السبع المخصوص أسداً، وكما سموا هذه الشجرة نخلة. أو يعني بذلك أنهم لم يسموه، ولكن الوجه الذي لأجله سموا غيره بهذا الاسم حاصل في هذا الشيء فينبغي أن يسمي هذا الشيء بذلك الاسم بحصول غرض واضع الاسم، وهذا صورة القياس، فإن عني به الأول فمجرد الدعوى على أهل اللسان، وبعد فإن ذلك لو صح لأغناه عن القياس، وإن عني به الثاني فذلك صحيح لو ثبت أن ماله ولأجله واضع أصل اللغة، ذلك الاسم على مسماه الذي هو ظاهر في إفادته، حاصل في هذا الشيء، ولكن ذلك غير مسلم، فإن الاسم لا يكفي في وقوعه على مسماه معظم صفة المسمى وغرض المسمى، بل لا بد من مراعاة خصوصية المسمى، كما لا يجري البلق على غير الخيل، وإن حصل سواد وبياض لما لم يحصل كمال صفة المسمى، ثم يدل على أن إثبات الأسامي بالقياس الشرعي[1] لا يجوز لأن اللغة أسبق من

إن الاسم لا يكفي في وقوعه على مسماه معظم صفة المسمى وغرض المسمى، بل لا بد من مراعاة خصوصية المسمى.

(١) فأما إثبات الأسماء بالأقيسة الشرعية لإثبات الشرعية فذلك لا يجوز؛ لأن اللغة متقدمة على الشرع، فلم يأت الشرع إلا بعد تقررها، بل لم يتوصل إلى معرفة الأسامي الشرعية إلا بعد =

الشرع، ولتقدم اللغة خاطبنا الله تعالى بها، فلا يجوز إثبات أسمائها بأمور طارئة، وبعد فقد ثبت أن أمارات جميع العلل الشرعية تتعلق بالأحكام، ولا تتعلق بالأسماء اللغوية، وبعد فإن أبا العباس، إما أن يحيل إثبات الحكم بالقياس، فذلك أثبت به الاسم ثم علق عليه الحكم، وإما أن يجعل القياس طريقاً لثبوت الاسم كالحكم، فإن أراد الأول فهو باطل؛ لأن أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها، والأمارات إنما تدل على أن لبعض أوصاف الأصل تأثيراً في الحكم لا في الاسم.

أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها

الا ترى أنا نعلل تحريم التفاضل في البر لكونه مكيلاً لا بكونه مسمى بأنه بر، والأمارة تدل على أن للكيل أو للطعم تأثيراً في تحريم التفاضل، لا في تسميته بأنه بر، ثم إنا نرد إليه الأرز ليثبت فيه حكمه، وهو تحريم التفاضل فيه في البيع، ولا نروم بقياسه عليه أن نسميه براً. ونظائر ذلك كثير. وإن أراد الثاني: فإما أن يريد بالعلل العلل الشرعية، وبالأسماء الأسماء اللغوية لم يصح لما ذكرنا، وإن أراد أن الأسماء اللغوية قد ثبتت بقياس غير شرعي لم يمنع منه بكل حال.

الا ترى أنا نعلل تحريم التفاضل في البر لكونه مكيلاً لا بكونه مسمى بأنه بر.

والأمارة تدل على أن للكيل او للطعم تأثيراً في تحريم التفاضل، لا في تسميته بأنه بر.

معرفتها؛ لأن الله سبحانه خاطبنا بها، فلو أثبتناها بالأقيسة الشرعية لكنا قد جعلنا الفرع على ثبوت الشيء اصلاً فيه، وذلك لا يجوز كما لا يجوز أن نقيس البر على الأرز، في التحريم. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٣٣٣).

وأما الموضوع الثاني: وهو الكلام في جواز إثبات الأسماء[1] اللغوية بالقياس

في جواز إثبات الأسماء اللغوية بالقياس.

متى علم كمال الوصف الذي هو غرض المسمين على الكمال والتمام، فالذي يدل على ذلك أنا لا نعني به، إلا أنه متى كان يعلم أن أهل اللغة سموا الأبيض الذي حضرهم بأنه أبيض لوجود البياض فيه لعلمنا أنه متى انتفى عنه لم يسموه بذلك،ومهما وجد سموه. فمتى سمينا ما غاب عنهم مما يحصل فيه البياض فقد قسنا على ما سموه مما حضرهم، وهذا مما لا مدفع له، ولولا ذلك لارتفعت اللغة، إلا فيما كان مشاهداً لهم كالأرض والسماء، وهذا فاسد.

أن لا يكون الحكم مما ورد التكليف فيه بالعلم والأمارة مظنونة.

والشرط الثالث: أن لا يكون الحكم مما ورد التكليف فيه بالعلم والأمارة مظنونة؛ لأن القياس متى كان ظنياً لم نصل به إلى علم، فلو كلفنا ذلك لكان تكليفاً لما لا يمكن وذلك لا يجوز.

---

(١) في إثبات الأسامي واللغات بالقياس، وكذلك يجوز عندنا إثبات الأسامي واللغات بالقياس مثل تسمية اللواط زنا بالقياس على الزنا، وتسمية النبيذ خمراً بالقياس على الخمر، وتسمية النباش سارقاً قياساً على السارق. قال: ومن أصحابنا من قال: لا يجوز ذلك، والأول أصح وهو قول أبي العباس بن سريج، وأبي علي ابن أبي هريرة، وقد ذكرنا الخلاف ودليل الوجهين في باب مأخذ الأسماء واللغات فأغنى عن الإعادة.

أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (شرح اللمع): (٢/ ٧٩٦-٧٩٧).

فصل في العلة

فصل: وأما الركن الرابع: وهو العلة، فالكلام منه يقع في خمسة مواضع:

الكلام في حقيقة العلة، والمعلول، والمعلل، والسبب، والشرط، والمحل، والركن

أحدها: الكلام في حقيقة العلة، والمعلول، والمعلل، والسبب، والشرط، والمحل، والركن، والفرق بينهما.

وثانيها: الكلام في طريق ثبوت العلة.

وثالثها: الكلام في خواصها وشروطها.

ورابعها: الكلام في تعارض وترجيح بعضها على بعض.

وخامسها: الكلام في الطريق إلى صحتها، والعلم الفارق بين سقيمها وقويمها.

أما الموضع الأول:

العلة في اللغة ما يتغير به المحل، ومن ذلك سمي المرض علة، وفي العرف عبارة عن الدواعي والصوارف.

فاعلم أن العلة[1] في اللغة ما يتغير به المحل، ومن ذلك سمي المرض علة، وفي العرف: عبارة عن الدواعي والصوارف

وهي في الصوارف أغلب. وفي الشرط عبارة عن ما يناط به الحكم بطريقة النقل تحقيقاً أو تقديراً. وقد ظهر تعارف القائسين بإجراء هذه التسمية على الكل من مؤثر وغير مؤثر، ومما يثبت فيه العكس، ومما لا

(١) العلة: هي المغيرة بحلولها حكم الحال، ومنه سمي المرض علة؛ لأنه بحلولها بالشخص يتغير حاله، ومنه سمى الجرح علة؛ لأن بحلوله بالمجروح يتغير حكم الحال.

ر: (أصول السرخسي): (٢/ ٣٠١).

يثبت فيه ومما يطرد، وتخصص على الخلاف، وإن كان الأولى بذلك ما كان ملازمة في طرفي الطرد والعكس، ثم كان مؤثراً، وما عداه أحق بأن يسمى علامة، والعرف حاكم، فالواجب النزول على حكمه.

والعرف حاكم، فالواجب النزول على حكمه

وأما المعلول [1]: فهو الحكم المنقول، وهو ما يختص بالفرع.

وأما المعلل: فالحكم الأصلي، وقد يطلق على الأصل بواسطته.

السبب في اللسان يستعمل في الحبل. ويستعمل عرفاً في كل ما يتذرع به على أمر من الأمور. وفي عرف الفقهاء: يستعمل السبب في خمسة معان.

وأما السبب: ففي اللسان يستعمل في الحبل، هذا هو الظاهر منه في الأصل. قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ﴾[الحج:١٥]، ثم يستعمل عرفاً في كل ما يتذرع به إلى أمر من الأمور، ويشير إلى الوضعين، قوله سبحانه: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ﴾[البقرة:١٦٦]، وفي عرف الفقهاء يستعمل في خمسة معان:

احدهما: ما يظهر فيه التكرار مما يكون علامة منفصلة عن محل الحكم، كرؤية الهلال بسبب وجوب الصوم، ومواقيت الصلاة أسباب لزومها.

وثانيها: المعنى المقابل للمباشرة، كما يقال في الحافر والمردي الأول، صاحب سبب، والثاني: مباشر. وحال العبد عن العبد مسبب والعبد مباشر للإباق.

---

(١) واختلف أصحابنا في المعلول فقال بعضهم: هي الأعيان التي يحلها الحكم كالنبيذ والخمر، ومنهم من قال: إن المعلول هو الأحكام، مثل التحريم والتحليل لا الأعيان، فأما المعلول فهو الأصل. وأما المعلل له فهو الحكم، وأما المعلل فهو الناصب للعلة والمعتل هو المستدل بالعلة. ر: الشيرازي (شرح اللمع): (٢/ ٣٨٤).

وثالثها: العلة فإنهم قد يجرون عليها هذا الاسم، ولهذا يقولون: الزنا سبب الجلد، والسرقة سبب القطع.

ورابعها: مستند العلة كاليمين سبب الكفارة، أي مستند من الحنث، وإذا قلنا: إن الحنث سبب، فالمراد به العلة.

وخامسها: على العلة، فإنه قد يسمى بذلك كما يقال: إن الرمي سبب القتل، هذا ذكره بعضهم قال: والجرح علة القتل، وهذا منه غلط، فإنه الجرح هو القتل نفسه، إذ القتل ليس بأكثر من تخريب بنية الحي التي معها تبطل حياته، وإنما يقال: إن الرمي سبب الجريرة من قود أو دية، وهذا أيضاً فصل في الباب فلنتجاوزه.

وأما الشرط: فهو في اللغة العلامة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾[محمد:١٨]، والشرطي من ذلك، ثم هو عند الفقهاء عبارة عما يقف تأثير العلة عليه كالإحصان في الرجم، أو عما يقف وجود العلة عليه، وهو الذي يعبرون عنه بأنه شرط العلة كالعقل في البيع، والولاية في العقد، إذ لا بيع مع فقد الإرشاد، ولا نكاح من دون ولاية، فأما المحل فهو شرط العلة بعينه، وربما جرى على ما يختص بالحكم الذي أثرت فيه العلة، فأما ركن العلة، فالأظهر أن هذا إنما يستعمله من يرى أن العلة عبارة عن كلية ما يقف عليه الحكم من المؤثر والشرط معاً، فيجعلهما معاً كمال العلة، ويختص ركنها بما نسميه نحن علة، ولهذا الملخّص تفصيل قد أودعناه شرح هذا الكتاب، وقد فرق بين السبب والعلة بوجوه ثلاثة:

العلة فإنهم قد يجرون عليها هذا الاسم، ولهذا يقولون: الزنا سبب الجلد، والسرقة سبب القطع، واليمين سبب الكفارة كما يقال: الرمي سبب القتل.

وأما الشرط: فهو في اللغة العلامة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾.

فأما المحل فهو شرط العلة بعينه، وربما جرى على ما يختص بالحكم الذي أثرت فيه العلة.

وقد فرق بين السبب والعلة بوجوه ثلاثة.

أحدها: أن العلة لا يجب تكررها، والسبب [1] قد يجب تكرره، كالإقرار بالربا.

وثانيها: أن العلة تختص بالمعلل والسبب قد لا يختص به كزوال الشمس، أن السبب قد يشترك فيه جماعة ولا يشتركون في حكمه كزوال الشمس، فإنه يشترك فيه الحائض والطاهر، ولا يشتركان في لزوم الصلاة، وليس كذلك العلة، فإنه لا يجوز أن يشترك فيها جماعة، ولا يشتركون في حكمها.

أحدها: أن العلة لا يجب تكررها، والسبب قد يجب تكرره

وثانيها: أن العلة تختص بالمعلل والسبب قد لا يختص به كزوال الشمس.

قال رضي الله عنه: واعلم أن التفرقة بين العلة والسبب بهذا الوجه إنما يصح على رأي من يمنع من تخصيص العلة، فأما من يخير تخصيصها فلا يصح أن يفرق بينهما بذلك.

واعلم: أن الشروط تنقسم، فمنها ما يكون شرعياً، وحكمه شرعياً، كسترة العورة، واستقبال القبلة في صحة الصلاة.

إن الشروط تنقسم، فمنها ما يكون شرعياً، وحكمه شرعياً.

---

(١) السبب: اسم لما يتوصل به إلى المقصود.

ثانياً: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علاقة على حكم شرعي، وهو مسببه بحيث يلزم وجوده وجود المسبب، ومن عدمه عدم المسبب.

مثاله دلوك الشمس، فإنه سبب لوجوب صلاة العصر، فإذا وجد الدلوك كان ذلك علامة على وجوب صلاة العصر، وإذا انعدم الدلوك كان ذلك أيضاً علامة على عدم وجوب صلاة العصر.

ثالثاً: ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب أو وجود، لكنه يكون قد تخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب، ويسمى سبباً حقيقياً.

ر: قطب مصطفى سانو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (ص٢٢٨).

ومنها: ما يكون شرعياً وحكمه عقلياً.

ومنها: ما يكون شرعياً وحكمه عقلياً. وذلك كشروط البيع؛ لأن وقوع الملك بالبيع معلوم بالعقل، كذا ذكره رحمه الله وفيه نظر. ويتميز الشرط عن[1] العلة: بأن الشرط ليس بمؤثر في الحكم، بل إنما يظهر تأثير العلة عنده، والعلة هي مناطه؛ ولأن العلة تناسب الحكم أو في وجوه المناسبة كالزنا والرجم، ومثل ذلك لا يثبت في الشروط كالإحصان؛ ولأن الشرط قد لا يترتب عليه كلية، ما يصدر عن العلة، ولا كذلك يحصل في البيع الفاسد، إذا ضامه القبض، ولا يخل بذلك عدم الشرط الذي يصحبه صحة العقد، وكالقبض نفسه، فإنه شرط في التمليك في هذه الصورة وعدمه لا يخل بالملك في العقد الصحيح بكل حال، ويتميز الشرط عن السبب بأن الشرط يناسب غالباً ما يقف عليه من الحكم، والسبب علامة محضة. إلا أن يفرض جواز كونه علة؛ ولأن الشرط يختص بمحل الحكم، وإلا فهو في حكم المختص، وليس كذلك السبب، وأما المحل فقد بينا أنه شرط العلة، وما تقف عليه العلة، لا يجوز أن يكون هو العلة.

ويتميز الشرط عن السبب بأن الشرط يناسب غالباً ما يقف عليه من الحكم، والسبب علامة محضة.

وأما الركن[2] فالتحقيق أنه العلة فيما يعلق عليه الحكم، ويمكن أن

---

(١) وهو: ما لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، ولكنه يلزم من عدمه عدم المشروط. مثاله: الطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإن وجودها لا يلزم منه وجود الصلاة ولا عدمها؛ لأن المتطهر قد يصلي، وربما لا يصلي بخلاف عدم الطهارة فإنه يلزم عنه عدم صحة الصلاة شرعاً.

ثانياً: ما يضاف إليه الحكم عند وجوده، وجوداً إلا وجوباً.

ر: مصطفى سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٢٤٤).

(٢) الركن: الأشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة أقسام: العلة، ووصف العلة والسبب والشرط والركن، فالعلة هي المؤثرة في ثبوت الحكم عنها تأثير تام، ووصف العلة له نوع =

يقال: هو أقوى الوصفين في ذات الوصفين، كالإثبات مع النفي والإيجاب مع القبول.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في طريق ثبوت العلة:

العلل الشرعية يكون طرقها نص من الله أو من رسوله.

فقد ذكر في الكتاب فصلاً هذه ألفاظه: اعلم أن العلل الشرعية قد يجوز كونها معلومة فيكون طريقها نصاً من الله[1]، أو من رسوله، أو من

تأثير لكنه ليس بتام، بل يتم بانضمام وصف آخر أو أوصاف إليه، والسبب كالعلة في الإنباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم، إلا أن العلة لا يتأخر عنها، والسبب قد يتأخر عنه الحكم، ويجوز أن لا يثبت به الحكم، والركن ما هو غير التصرف ولا يتم به كالقيام، والركوع والسجود في الصلاة ولفظ القاعدين في العقود، والركن لا يتأتى إلا من التصرفات، فأما في غير التصرفات فلا، وأما الشرط فما لا تأثير له بوجه كالطهارة في الصلاة، والشهود في النكاح، إلا أن الحكم لا يثبت شرعاً إلا عنده.

ر: البزدوي (شرح كشف الأسرار): (٤/ ٢٩١، ٢٣) رفيق العجم (مصطلحات أصول الفقه): (٢/ ٧٤).

(١) قسم الأصوليون النص على العلة إلى صريح، وظاهر، فالصريح هو الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال، بل يكون اللفظ موضوعاً في اللغة له، وقال صاحب التنقيح: هو ما يدل عليه اللفظ سواء كان موضوعاً له أو لمعنى يتضمنه، فدخل الحروف المتصلة بغيرها، وقال الأبياري: ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل، بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى، وقد قال القاضي: إنه للتعليل إلا أن يدل على غير ذلك، وهو بمثابة قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[الإسراء:٧٨]، قال: لا يصح الدلوك لكونه علة، فهو معنى عند الدلوك، وإنما قال ذلك؛ لأن عنده أن العلل الشرعية لا بد فيها من المناسبة، وليس قبل الشمس ومن هذا القبيل. ثم الدال على الصريح أقسام:

أحدها: التصريح بلفظ الحكم كقوله تعالى: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾، ﴿ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ كما صرح به في قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ وفي قوله: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

ر: الزركشي (البحر المحيط): (٧/ ٢٣٨-٢٤٠).

الأمة متواتراً، وطريقه من الاستنباط صحيحة موصلة إلى العلم اليقين بكونها علة. ويجوز أن يكون مظنوناً كونها علة. وأكثر العلل الشرعية مظنونة، فيجب أن يكون طريقها أمارات مظنونة، ولا فرق بين أن يكون نصاً منقولاً بالآحاد أو تنبيه نص، هذا سبيله أو استنباطاً؛ لأن كل ذلك يؤدي إلى الظن الذي هو المطلوب في العلل الشرعية، ومن الناس من يعتبر في صحة العلة أن تكون ثابتة بالإجماع. ومنهم من اعتبر اتفاق الخصمين، وهذا لا وجه له؛ لأنه لا فرق بين الإجماع وغيره من الأدلة، فإذا دلت على صحتها دلالة سواه، وجب القضاء بصحتها كسائر الأحكام، وتحصيل هذه الجملة من كلامه رضي الله عنه: أن طرق العلة سبع: النص، وتنبيه النص، والإجماع، وحجة الإجماع، والمناسبة، والشبه، والطرد، فَسِتٌ منها مشهورة، والسابعة مهجورة، وتنقسم العلل بحسب ذلك إلى قسمين: مؤثر وغير مؤثر، والمؤثر قسمان: نص، وإجماع، وما ينحط عنهما، وغير المؤثر قسمان: مناسب وغير مناسب، والمناسب ضربان: ملائم وغير ملائم، وغير الملائم ضربان: ظاهر وغريب، وغير المناسب شبه وطرد، والشبه ضربان: لازم وغير لازم، وتفصيل هذه النخب في الشرح، ونحن نفصل الطرق شيئاً فشيئاً، ونفرد لكل واحد منها فصلاً.

وأكثر العلل الشرعية مظنونة، فيجب أن يكون طريقها أمارات مظنونة

ومن الناس من يعتبر في صحة العلة أن تكون ثابتة بالإجماع.

طرق العلة: سبع.

وتنقسم العلل بحسب ذلك إلى قسمين....

أما الفصل الأول: في طريق النص [١]، وهو ضربان:

في طريق النص، وهو ضربان: أن يكون لفظه لفظ العلة، أو ما يقوم مقام لفظ العلة.

احدهما: أن يكون لفظه لفظ العلة، كقول القائل لغيره: أوجبت عليك كذا لعلة كذا.

وثانيها: ما يقوم مقام لفظ العلة، فقول القائل لغيره: أوجبت عليك كذا لعلة كذا؛ لأنه كذا، أو لأجل كذا، أو لكذا، أو كيلا يكون كذا، ومنه قوله تعالى: ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[الحشر:٧]، وقال ﷺ: «كنت نهيتكم لأجل الدافة» [٢].

تنبيه: النص ينحصر في خمسة أقسام: أحدها: وهو أن يكون في الكلام لفظ غير صحيح في التعليق يعلق الحكم بعلته

وأما الفصل الثاني: وهو في تنبيه النص [٣]:

فضروبها في الجملة ينحصر في خمسة أقسام:

احدها: وهو أن يكون في الكلام لفظ غير صحيح في التعليق يعلق

---

(١) النص: رفع الشيء، وهو اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لأجله الكلام دلالة واضحة، تحتمل التخصيص والتأويل احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر، مع قبول النسخ في عصر الرسالة (ثانياً): واللفظ الذي يدل على معناه دلالة لا يتطرق إليها احتمال مقبول يعضده دليل.
ر: قطب سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٥٩).

(٢) «إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي من أجل الدافة...» الحديث رواه مسلم في باب النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث (مسلم بشرح النووي): (١/ ١٣١) وقريب منه ما رواه ابن ماجه (٢/ ١٠٥٥) باب ادخار لحوم الأضاحي.

(٣) تنبيه النص تنبيه الخطاب بالأكثر على الأقل. هو نوع من أنواع تنبيه الخطاب، ويراد به إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه، ويكون المنطوق به أكثر من المسكوت عنه من حيث الأهمية، والمكانة، مثاله قوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾ فالمنطوق به هو الائتمان على قنطار، وأما المسكوت عنه فالائتمان على أقل من قنطار كدينار أو أكثر وبالنظر في المنطوق به نجد أنه أكثر من حيث الأهمية والمكانة من المسكوت عنه، وهذا التنبيه يستفاد منه أن من قدر على رد الأكثر فقدرته على رد القليل من باب أولى. ر: مصطفى سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (١٤٩).

الحكم بعلته كتعليق الحكم على علته بلفظ الفاء، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾[البقرة:٢٨٢]، فإنه يدل على أن العلة في قيام وليه بالإملال، هو أنه لا يستطيع أن يمل.

وثانيها: أن يصدر الحكم عن النبي ﷺ عند علمه بصفة المحكوم فيه، فنعلم أنها علة في الحكم.

وثانيها: أن يصدر الحكم عن النبي ﷺ عند علمه بصفة المحكوم فيه، فنعلم أنها علة في الحكم، نحو أن يسأل النبي ﷺ عن حكم شيء، ويذكر السائل صفة لذلك الشيء مما يجوز كونها علة مؤثرة في ذلك الحكم، فيجب النبي ﷺ عند سماع تلك الصفة، فيعلم أنها لو لم تكن مؤثرة، في ذلك الحكم لم يجب النبي عند سماعها، نحو أن يقول قائل: يا رسول الله: أفطرت، فيقول: عليك الكفارة، فنعلم أن الكفارة وجبت لأجل الإفطار، إذ لو لم يكن الإفطار مؤثراً لما أوجبها عند سماعه، كما إذا سمع أنه مشى أو تحدث.

وثالثها: أن تكون الصفة مذكورة على حد لو لم تكن علة لم يكن لذكرها فائدة، نحو أن يكون الكلام مذكوراً بلفظ (إنَّ) كما روى أن النبي ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب....

وثالثها: أن تكون الصفة مذكورة على حد لو لم تكن علة لم يكن لذكرها فائدة، نحو أن يكون الكلام مذكوراً بلفظ (إنَّ) كما روى أن النبي ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: إنك تدخل على آل فلان وعندهم هر، فقال: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، ونوع ثان من هذا القبيل وهو: أن يظن الصحابي حكماً من الأحكام فيحكم ﷺ بنقضه عند ذكر بعض الأوصاف كقوله ﷺ: «تمرة طيبة، وماء طهور»[1]، وهذا للخفية خاصة.

---

(١) تمرة طيبة وماء طهور خرجه أبو داود (السنن) كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ (ص٦٦)، والترمذي، طهارة (ص٨٨) وابن ماجه طهارة (٣٨٤).

ونوع ثالث: وهو أن يمدح صاحب الشرع أو يذم في معرض الذكر لبعض الأفعال، فيقضي بأن العلة في استحقاق حسن البناء وسوء البناء، ذلك الفعل لنحو ما روي: «لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد».

ونوع رابع: وهو أن يسأل ﷺ عن حكم الفعل فينبه ﷺ على الوصف في معرض التشبيه، فيؤذن بأنه العلة كما روي أن عمر سأله عن قبلة الصائم فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟ قال: لا، قال: ففيم إذن»[1].

نوع خامس: وهو الاستنطاق بالوصف والتوقيف على الحكم عنده فيشعر بأن الوصف علة ثبوته كما روي أنه سئل: أيجوز بيع الرطب بالتمر؟ فقال ﷺ: «أينقص إذا جف؟» قالوا: نعم، قال: «فلا إذن».

ورابعها: أن يقع النهي عن فعل منع مما تقدم إيجابه علينا وجنسه لم ينه عنه فنعلم أن العلة في كونه محرماً كونه مانعاً من الواجب، وإن لم

ورابعها: أن يقع النهي عن فعل منع مما تقدم إيجابه علينا وجنسه لم ينه عنه فنعلم أن العلة في كونه محرماً كونه مانعاً من الواجب.

---

(١) أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته أكان ذلك مفطراً؟ فنبه بعدم إفضائهما إلى المقصود على أن ذلك غير مفسد للصائم، الحديث رواه غير واحد بألفاظ متقاربة، وقال بعضهم: هذا الحديث منكر، وصححه غير واحد منهم: الحاكم، وابن خزيمة، وابن حزم.

ر: سنن أبي داود مع عون المعبود (٧/ ١١) والدارمي (١/ ٣٤٥) وصحيح ابن خزيمة (٣/ ٢٤٥) والمعتبر (ص٢٥١).

يصرح بذلك كقوله عز وجل: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[الجمعة:٩]، وذلك أنه لما أوجب علينا السعي ثم نهانا عن البيع المانع عن السعي وجنسه لم يتناوله النهي، حيث لم يمنع علمنا أنه إنما نهانا عنه؛ لأنه مانع من الواجب.

وخامسها: أن يفرق الشارع بين الشيئين بوصف من الأوصاف، وهو ضربان: أحدها: أن يتقدم الحكم الذي يفترقان فيه. والثاني: ألا يتقدم ذلك الحكم، فالأول كقوله ﷺ: «القاتل لا يرث» بعد آية المواريث. وكقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي....

وخامسها: أن يفرق الشارع بين الشيئين بوصف من الأوصاف، وهو ضربان:

أحدها: أن يتقدم الحكم الذي يفترقان فيه.

والثاني: ألا يتقدم ذلك الحكم، فالأول كقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»[1] بعد آية المواريث.

وكقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[2] بعد تقدم الأمر

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الديات، باب القاتل لا يرث (٢٦٤٥) بلفظ: «القاتل لا يرث» والترمذي في الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل، (٢١٠٩) وقال: حديث لا يصح، والدارقطني (٤/ ٩٦) ونقل عن النسائي قوله: إسحق متروك الحديث، وأخرجه النسائي في الكبرى، كما في تحفة الأشراف (٩/ ١٢٢٨٦) ولكن للحديث روايات أخرى عن عمر وابنه رضي الله عنهما، وعن ابن عباس رضي الله عنهما يتقوى بها،ولذا حسنه السيوطي، في فيض القدير (٥/ ٣٧٧) ونقل المناوي في (فيض القدير) عن ابن عبد البر قوله: إسناده صحيح، من طريق عمر بن شعيب عن أبيه عن جده بالاتفاق وله سواه كثير. ر: الدارقطني (٤/ ٩٥-٩٦) و(تلخيص الحبير): (٣/ ٨٤).

(٢) «لا يقضي القاضي وهو غضبان» أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١٠٥) و(كنز العمال): (٦/ ١٥٠٣) وقد ورد هذا الحديث بلفظ: «لا يقضي، لا يقضين، لا ينبغي للقاضي» وفي رواية للحاكم بزيادة «أن يحكم بين اثنين وهو غضبان».

=

بالقضاء مطلقاً، والثاني ضروب:

احدها: الفصل بالشرط كقوله ﷺ: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم»(1).

وثانيها: الفصل بالصفة كقوله ﷺ: «للفارس سهمان وللراجل سهم»(2).

وثالثها: الفصل بالغاية كقوله سبحانه: ﴿فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾[البقرة:٢٣٠].

وثالثها: الفصل بالغاية كقوله سبحانه: ﴿فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾.

ورابعها: الفصل بالاستثناء كقوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ﴾[البقرة:٢٣٧]، ﴿إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾[البقرة:٢٨٢].

ورابعها: الفصل بالاستثناء كقوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ﴾.

وخامسها: الاستدلال كقوله سبحانه: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ﴾[المائدة:٨٩]. فنبه على أن اللغو مما لم يعقدوه معفو عنه.

وخامسها: الاستدلال كقوله سبحانه: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ﴾.

ر: البخاري، باب الأحكام (١٣) ومسلم، باب الأقضية (١٦) وأبو داود، باب الأقضية (٩) والنسائي (القضاة): (٣٢).

(1) «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم» أخرجه أبو داود برقم (٣٠٤) والنسائي رقم (٤٦٥٢) والترمذي رقم (١٢٧٠) ورواه الإمام أحمد بلفظ: «فإذا اختلف فيه الأوصاف فبيعوا... وبيعوا الذهب بالفضة والفضة بالذهب كيف شئتم» مسند الإمام أحمد (٥/ ٢٢٠).

(2) خرجه الدارمي (سنن): (٢) باب في سهام الخيل (ص٢٢٥) عن عبد الله بن عمر عن نافع، أن رسول الله ﷺ أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة، وللراجل سهماً.

ر: الدارمي (سنن): (٢) ط. دار الفكر، بيروت بدون تاريخ.

الطريق إلى ما طريقه الإجماع له ضربان: أحدهما: أن يكون الإجماع طريقاً إلى التعليل به في محل النظر والخلاف.

وأما الفصل الثالث: وهو ما يكون الطريق إليه الإجماع[1]:

فاعلم أن ذلك ضربان:

أحدهما: أن يكون الإجماع طريقاً إلى التعليل به في محل النظر والخلاف.

---

(١) ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الإجماع واحد من الطرق النقلية لإثبات العلة، والإجماع على العلة قد يكون قطعياً، وقد يكون ظنياً، أما القطعي فيراد به أن ينقل إلينا نقلاً صريحاً متواتراً أن الأمة في عصر من العصور صرحت بأن الوصف الفلاني على الحكم الفلاني.

وأما الظني فيراد به أن ينقل إلينا ما يدل عليه ظناً بأن ينقل إلينا أن بعض المجتهدين في عصر من العصور قالوا: أن الوصف الفلاني على الحكم الفلاني، وعلم باقي المجتهدين بذلك، ولم ينكروا عليه من غير أن يكون لهم حامل على السكوت من خوف أو ما شابه ذلك، وهو ما يسمى بالإجماع السكوتي، والإجماع على العلة نوعان:

النوع الأول: أن يقوم الإجماع على علة وصف معين بذاته، ومثال ذلك قام الإجماع على أن الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في التصرف بماله، وقد جرى القياس في ذلك، فألحقوا ولاية النكاح للصغير بولاية المال والجامع بينهما الصغر.

النوع الثاني: أن يقوم الإجماع على أصل التعليل مع الاختلاف في عين العلة، ومثال ذلك الربا في المطعومات معلل بوصف من الأوصاف بالإجماع مع أنهم اختلفوا في العلة بعينها، فذهب بعضهم إلى أنها الكيل أو الوزن، وذهب آخرون إلى أنها الطعم، وذهب آخرون إلى أنهما الاثنان معاً. الأمثلة للقياس الذي ثبت العلة فيه بالإجماع.

المثال الأول: تقديم الأخ من الأبوين في الإرث على الأخ لأب.

المثال الثاني: على الغاصب ضمان ما أتلف من مال، والوصف المؤثر في ذلك إجماعاً كون التالف مالاً تحت اليد العادية، فيقاس عليه السارق، فإن عليه الضمان حتى لو أقيم عليه الحد بالقطع.

الثالث: قالوا في البيع الجهل بالعوض علة لفساد البيع بالاتفاق، فيقاس عليه عند بعضهم الجهل بالمهر في النكاح، فإنه مفسد له؛ لأنه جهل بعوض في معاوضة.

الرابع: قالوا في البكر الصغيرة يولى عليها، والعلة في ذلك الصغر اتفاقاً.

الخامس: مثل بعضهم للعلة المجمع عليها بقوله ﷺ: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» فقالوا: إن العلة المجمع عليها هنا هي تشويش الغضب للفكر.

والثاني: لا يكون كذلك، بل إنما ينعقد الإجماع على كون الوصف علة ثبوت حكم الأصل، ثم يرد إليه حكم آخر هو جنسه، فالأول طريق القطع والثبات، والثاني طريق الظن في الفقهيات، مثال الأول قياس كفر الجبرية، مثال الثاني: ما نقوله في تقدم الأخ لأب وأم في ولاية النكاح قياساً على تقدمه، بزيادة الأم في الميراث، وذلك ثابت بالإجماع، وقد قيل: إن كون الصلاة مفتقرة إلى النية بكونها عبادة ثابت بالإجماع، فيقاس عليه بذلك سائر العبادات.

والثاني: لا يكون كذلك، بل إنما ينعقد الإجماع على كون الوصف علة ثبوت حكم الأصل، ثم يرد إليه حكم آخر هو جنسه.

وأما الفصل الرابع: وهو ما يكون الطريق إليه حجة الإجماع [1]:

فذلك هو أن يتفقوا على تعليل الأصل ويختلفوا في علته فيبطل جملة ما أسند إليه التعليل إلا وصفاً واحداً، وذلك ضربان:

---

(١) المسلك الأول الإجماع، وقدم لقوته سواء كان قطعياً أو ظنياً، وأخر النص لطول الكلام على تفاصيله، والمراد بثبوت العلة بالإجماع أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم علته كذا، كإجماعهم في قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، على أن علته شغل القلب، وكإجماعهم على تعليل تقديم الأخ من الأبوين في الإرث على الأخ لأب بامتزاج النسبين، أي وجودهما فيه، فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح، وصلاة الجنازة، وتحمل العقل والوصية لأقرب الأقارب والوقف عليه ونحوه.

فإن قلت: إذا أجمعوا على هذا التعليل فكيف يتجه الخلاف في هذه الصورة؟

قلت: لعل منشأ الخلاف التنازع في وجود العلة في الأصل أو الفرع، أو في حصول شرطها، أو مانعها، لا في كونها علة، قال ابن العراقي وغيره، وكإجماعهم على تعليل الولاية على الصغير بكونه صغيراً فيقاس.

«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١١٥، ١١٦).

احدهما: أن تكون المسألة قطعية، والآخر أن تكون اجتهادية، فالأول: أن يبطل سائر ما يدعي كونه علة إلا ذلك الوصف بدلالة قاطعة.

والثاني: أن يضعف التعليل بتلك الأوصاف لرجحان هذا الوصف، والتحقيق هو القسم الأول، والثاني: وإن كان متقارباً فإنما مستنده الترجيح.

قال رضي الله عنه: فأما إذا لم يجمعوا على تعليل الأصل، بل علله بعضهم واختلف من علله فمنهم من علله بعلة، ومنهم من علله بأخرى، وفسدت إحداهما فإنه لا يجب صحة الأخرى؛ لأنه ليس في فسادها ذهاب الأمة عن الحق، وما ذكره رضي الله عنه ظاهر، فأما متى كان الدليل قد دل على تعليل الأصل لوجه وراء الإجماع كالنص، فإنه يجري على نحو ما تقدم.

أن تكون المسألة قطعية، والآخر أن تكون اجتهادية.

والثاني: أن يضعف التعليل بتلك الأوصاف لرجحان هذا الوصف.

فأما إذا لم يجمعوا على تعليل الأصل، بل علله بعضهم واختلف من علله فمنهم من علله بعلة، ومنهم من علله بأخرى.

الطريق إلى ثبوت العلة المناسبة. فلا شبهة في أن ذلك أحد طرق ثبوت العلة، ولا يحكى الخلاف فيه، إلا عن الدبوسي.

وأما الفصل الخامس: وهو الطريق إلى ثبوت العلة المناسبة [١]:

فاعلم أنه لا شبهة في أن ذلك أحد طرق ثبوت العلة، ولا يحكى الخلاف فيه إلا عن الدبوسي[٢]، فقد اقتصر على المؤثر، وهو ما طريقه

---

(١) المناسبة: الملائمة، والمشاكلة والمقاربة، كون الوصف يتضمن ترتب الحكم عليه تحقيق مصلحة معتبرة شرعاً كالإسكار في تحريم الخمر، والمصلحة التي تتحقق بهذا التحريم تتمثل في حفظ العقل من الاختلال الذي قد يسببه الإسكار، وضابط المناسبة أن يقترن وصف مناسب بحكم في نص من نصوص الشرع، ويكون ذلك الوصف سالماً من القوادح، ويقوم دليل على استقلاله بالمناسبة دون غيره فيعلم أنه على ذلك الحكم.

ر: مصطفى سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٥٠).

قال الطوفي في مختصره: المناسب هو ما تتوقع المصلحة عقبه الرابط ما عقلي، وقال في شرح مختصر الروضة: اختلف في تعريف المناسب، واستقصاء القول فيه من المهمات؛ لأن عليه مدار التشريع، بل مدار الوجود، إذ لا وجود إلا وهو على وقف المناسبة العقلية، لكن أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص والخفاء، والظهور، فما خفيت عنا مناسبته سُمي تعبداً، وما ظهرت مناسبته سمي معللاً. ويقول ابن النجار: فقولنا المناسب ما يتوقع المصلحة عقبه، أي إذا وجد أو إذا سمع أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح لرابط ما من الروابط العقلية بين تلك المصلحة، وذلك الوصف، وهو معنى قولي: (الرابط عقلي).

ابن النجار: «شرح الكوكب»: (٤/ ١٥٤).

(٢) أبو زيد الدبوسي (ت٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م) هو: عبيد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي الحنفي، قال عنه ابن خلكان: كان من أكابر أصحاب الإمام أبي حنيفة، ممن يضرب به المثل، وهو أول من صنع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، وله كتاب الأسرار، والتقويم للأدلة، والدبوسي نسبة إلى دبوسة وهي بلدة بين بخارى وسمرقند، تفقه على أبي بكر جعفر الأسروشني عن أبي بكر محمد بن الفضل عن عبد الله السبذموني، وكان لأبي زيد مكانة علمية مشهورة وكان ممن يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، وقال عنه الذهبي: كان =

النص والإجماع، أو ما في حكمهما. وقال: بأن ما خرج عن ذلك لا يعتمد عليه في القياس، وإن كان قد قال بالمناسب من حيث لم يشعر،والذي يدل على صحة ما نقوله هو: أنا لا نعني بالمناسبة إلا ما يتحرك له الظن بكونه وجه المصلحة، فإذا ثبت أن العمل على الظن الغالب هو ثمرة القياس، فقد لزم العلم على المناسب، وبعد فإن الرجوع إلى معهودات الشرع ومقصوداته هو الواجب، إذ لو لم يجب ذلك لعاد على كون الحكم المستفاد بالقياس شرعياً بالنقض، وذلك لا يجوز.

فإذا ثبت أن العمل على الظن الغالب هو ثمرة القياس، فقد لزم العلم على المناسب.

واعلم أن الوصف إما أن يؤثر عينه في عين الحكم وإما أن يؤثر عينه في جنس الحكم، وإما أن يؤثر جنسه في عين الحكم، وإما أن يؤثر جنسه في جنس الحكم، فالأول هو المؤثر بالمعنى الأخص، كتأثير عين السكر في تحريم عين الخمر، فتحريم النبيذ به ظاهراً، لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا بتعدد المحل، ولك أن تعبر عنه بما في معنى الأصل.

اعلم أن الوصف إما أن يؤثر عينه في عين الحكم وإما أن يؤثر عينه في جنس الحكم، وإما أن يؤثر جنسه في عين الحكم، وإما أن يؤثر جنسه في جنس الحكم.

والثاني: كتأثير غير الأخوة لأب وأم في التقديم في الميراث، فإنه جنس التقدم في النكاح لا عينه.

من أذكياء الأمة، وقد ناظر كبار علماء زمانه وألزمهم الحجة.

ر ترجمته في السمعاني (الأنساب): (٢/ ٤٥٤) و(اللباب): (١/ ٤١٠) ياقوت (معجم البلدان): (٢/ ٥٤٦) ابن خلكان (وفيات الأعيان): (٣/ ٤٨) و(تاج التراجم): (١٤٥) و(سير أعلام النبلاء): (١٧/ ٥٢١) و(الأعلام): (٤/ ٢٤٨).

والثالث: كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض، تعليلاً بالحرج والمشقة إذ ظهر تأثير جنس الجرح في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط قضاء الركعتين، وربما قوى بعضهم بعض هذين على بعض وهما عندنا سواء.

والثالث: كإسقاط قضاء الصلاة من الحائض.

والرابع: كتأثير الفرضية في وجوب تثبيت النية في صيام القضاء، فإنه مؤثر في وجوب التثبيت في صوم رمضان عند الشافعي.

والرابع: كتأثير الفرضية في وجوب تثبيت النية في صيام القضاء.

وأما الفصل السادس: وهو الطريق إلى ثبوت العلة بالشبه[١]:

فاعلم أن الشبه بالمعنى الأعم كل وصف يرتبط به الحكم، وبالمعنى الأخص عبارة عما لا شبه له وهو أخفض طبقات التعليل مما يتصور تعليق الحكم أن يثبت الحكم عند ثبات وصف، وينتفي عند انتفائه فقد، وقد اختلف العلماء في جواز التعليل بذلك، فمنهم من قال به، ومنهم من أباه، والظاهر عن أصحابنا القول به، وهو الظاهر من قول السيد الإمام أبي طالب عليه السلام، وأبي عبد الله البصري، والقاضي،

اختلف العلماء في ثبوت العلة بالشبه، والشبه بالمعنى الأعم هو كل وصف يرتبط به الحكم، وبالمعنى الأخص عبارة عما لا شبه له.

(١) أما حقيقته فاعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو إذا شبهه وكذلك اسم الطرد؛ لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والأصل، ومعنى الطرد السلامة عن النقص، لكن العلة الجامعة إن كانت مؤثرة أو متناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير، والمناسبة دون الأخص الأعم الذي هو الإطراد والمشابهة، فإن لم يكن للعلة خاصية إلا الاطراد والمشابهة الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة خص باسم الطرد لاختصاص الاطراد بها، لكن لأنه لا خاصية لها سواه. ر الغزالي (المستصفى): (٢/ ١٤١)

وأبي الحسين وتجاوز أبو الحسين إلى أنها طريقة معتمدة في المسائل العقلية، وقد حكى القاضي عن أستاذه أبي عبد الله أنه لا يعتمد عليها، بل يجب أن تقوى بغيرها، وهو اختياره رضي الله عنه، قال: لأن الشرط قد يثبت المشروط عنده، وينفى عند انتفائه في الأصل، وإن لم تكن علة فيه، وإنما يصح الاعتماد عليه في العقليات، متى بينا أنه ليس هناك ما يتعلق بالحكم به أولى، فأما الاقتصار على ثبوت الحكم عند ثبوتها، فإنما يصح الاعتماد على ذلك في الشرعيات من باب الأعمال.

وتجاوز أبو الحسين إلى أنها طريقة معتمدة في المسائل العقلية، وقد حكى القاضي عن أستاذه أبي عبد الله أنه لا يعتمد عليها، بل يجب أن تقوى بغيرها.

واعلم: أن الذي يتحصل في ذلك أن هذه الطريقة إن عضدها مناسبة فذاك، وإلا كان العمل عليها مشروطاً بورود التعبد بالقياس، وبأن تقوم دلالة على تعليل الأصل في الجملة، وفي هذه الصورة يلزم العمل على هذه الطريقة بدليل أن الحكم يدور بدورانه على هذا الوصف نفياً وإثباتاً، فأشعر بأنه علامة له إذ قد صار جارياً على مثال العلل العقلية، ولا شيء يثمر الظن، إلا ذلك فلو لم نعمل عليه لأدى إلى باطلين، إما أن نكلف استثارة الظن لا من هذه الطريق، وذلك باطل؛ لأنا قد ذكرنا أنها أخفض طبقات التعليل، ولا ينتهي المجتهد إليها، وهو يجد السبيل إلى ما هو أوضح منها من مؤثر، ولا مناسب، وإما أن يترك تعليل الأصل رأساً، وذلك ينقض ما فرضناه من قيام الدلالة على تعليله، فأما متى لم يقم على تعليله دليل فهو موضع اجتهاد.

واعلم: أن الذي يتحصل في ذلك أن هذه الطريقة إن عضدها مناسبة فذاك، وإلا كان العمل عليها مشروطاً بورود التعبد بالقياس.

لأنا قد ذكرنا أنها أخفض طبقات التعليل، ولا ينتهي المجتهد إليها، وهو يجد السبيل إلى ما هو أوضح منها.

أما الفصل السابع: في الطرد[1]

فهو ملازمة الحكم لعلته بالمعنى الأعم، وبالمعنى الأخص، هو ما لا يمتري في فساده، وقد خص بأنه الطرد المهجور عند جميع أهل العلم كقول بعضهم مائع لا تبنى القناطر على مثله، فلم يصح رفع النجاسة كالزيت، وهذا هو المهازلة في الدين، وهو الزيغ الشديد وهو الضلال البعيد.

مائع لا تبنى القناطر على مثله، فلم يصح رفع النجاسة كالزيت

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في خواصها وشروطها:

أما خواصها: فهي كثيرة، منها: أنه يجوز كونها وصفاً خلقياً، وحكماً شرعياً، ونفياً، وإثباتاً، وعارضاً كالشدة، ولازماً كالنقدية، ونافياً كالطعم، وجائلاً كالصقر، وفعلاً للمكلف، كقولنا: قتل، وسرقة، وحالاً للفعل كقولنا: عمد وخطأ، ووصفاً واحداً، وأوصافاً، ومناسباً، ومؤثراً، وقد يصدر الحكم الواحد عن علل كثيرة، وتصدر الأحكام المتماثلة عن علل مختلفة، وتؤثر العلل المتماثلة في أحكام مختلفة، وقد تكون العلل متقاربة، وقد تكون متعاقبة، فالأول حكمان: أحدهما: بمطلقها، والآخر: بشرط، وقد يصدر الحكمان بشرطين أو بشرط أو من دون شرط. وقد تصدر

أما خواصها: فهي كثيرة، منها: أنه يجوز كونها وصفاً خلقياً، وحكماً شرعياً، ونفياً، وإثباتاً، وعارضاً كالشدة، ولازماً كالنقدية، ونافياً كالطعم، وجائلاً كالصقر، وفعلاً للمكلف.

---

(١) المراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، فهذا هو المراد من الاطراد والجريان. وهذا قول كثير من قدماء فقهائنا، ومنهم من بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلاً مع الوصف في صورة واحدة. حصل ظن العلية. ر: الرازي (المحصول): (٢/ ٣٥٥).

كلية أحكامها في محل، وقد يصدر بعضها في محل، وبعضها في محـل، وأمـا شروطها فهي عشرة:

أما شروط العلة فهي عشرة: أهمها: أن تكون شرعية، ومؤثرة، وأن لا يندرج في أوصافها ما لا تأثير له، وأن لا تكون جملة أوصاف الأصل، وأن لا تكون قاصرة، ولا منعكسة، ولا منافية للنصوص، وأن لا تكون مجرد الوضع والتسمية، وأن لا يتعارض موضوعها وموضوع حكمها.

احدها: أن تكون شرعية.

وثانيها: أن تكون مؤثرة.

وثالثها: أن لا يندرج في أوصافها ما لا تأثير له.

ورابعها: أن لا تكون جملة أوصاف الأصل.

وخامسها: أن لا تكون مجرد الوضع والتسمية.

وسادسها: أن لا يتعارض موضوعها وموضوع حكمها.

وسابعها: أن لا تكون منافية للنصوص.

وثامنها: أن لا تكون قاصرة على الخلاف.

وتاسعها: ألا تكون منعكسة على الخلاف.

وعاشرها: أن لا تخصص على الخلاف.

أما الشرط الأول: وهو كونها شرعية:

أن تكون شرعية، ولابد من اعتبار ذلك بنص أو ما في معناه أو إجماع، أو ما في معناه، أو مناسبة، أو طريقة في الاستنباط مخصوصة

فإنما نعني به كـون مـا دل علـى التعليـل بهـا شـرعياً لا علـى أصـل ثبوتها، ولابد من اعتبار ذلـك بـنص أو مـا في معنـاه أو إجمـاع، أو مـا في معناه أو مناسبة، أو طريقة في الاستنباط مخصوصة بأحد طرق الشرع، فلو لم تجب كونها شرعية لعاد على هذا الأصل بالنقض.

وأما الشرط الثاني: وهو كونها مؤثرة:

فلسنا نعني به المعنى الأخص مما تنطلق عليه هذه العبارة، بل ما يثمر الظن في الجملة، وهو الشبه[١] بين الأصل والفرع، واختلفوا فيما يقع به الأشباه، فاعتبر ابن عُلَيَّة[٢] الشبه بالصورة كرد الجلسة الثانية في الصلاة إلى الجلسة الأولى في إسقاط وجوبها، واعتبر الشافعي الشبة بالأحكام كرد العبد المقتول إلى المملوكات في اعتبار قيمته بالغة ما بلغت من حيث أشبه المملوكات، في أحكام كثيرة.

بل ما يثمر الظن في الجملة، وهو الشبه[١] بين الأصل والفرع (ابن علية) الشبه بالصورة كرد الجلسة الثانية في الصلاة إلى الجلسة الأولى في إسقاط وجوبها.

قال رضي الله عنه: والصحيح أن يعتبر بكل ماله تأثير في الحكم، ولا فرق في ذلك بين اعتبار الصورة والأحكام والجنس وغير الجنس، وبين غلبة الأشباه وبين غيرها، وهو مذهب أكثر الحنفية، ومذهب كثير من المتكلمين، كأبي علي،وأبي هاشم، والقاضي، وأبي عبد الله، وأبي الحسين، واختاره السيد أبو طالب عليه السلام، والذي يدل على ذلك أن الجميع قد اشترك في أن الحكم الشرعي يتعلق به، وكل ما يتعلق به الحكم

والصحيح أن يعتبر بكل ماله تأثير في الحكم، ولا فرق في ذلك بين اعتبار الصورة والأحكام والجنس وغير الجنس، وبين غلبة الأشباه وبين غيرها.

---

(١) (الشبه) ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشيء على مثله، وهو عام أريد به خاص، إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس؛ لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيهاً بالأصل بجامع بينهما إلا أن الأصوليين اصطلحوا على تخصيص هذا الاسم لنوع من الأقيسة وهو من أهم ما يجب الاعتناء به، والفرق بينه وبين الطرد، ولهذا قال الأبياري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه. ر: الزركشي (البحر المحيط): (٧/ ٢٩٣).

(٢) ابن علية (ت٣١٢هـ/ ٨٣٣م) هو: إسماعيل بن إبراهيم بن علية الأسدي، أبو إسحاق، من رجال الحديث.

ر: ترجمته في: ابن حجر (لسان الميزان): (١/ ٣٤) الخطيب: (تاريخ بغداد): (٦/ ٢٠).

وأما غلبة الأشباه فهو أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر

الشرعي كان علة له، وأما غلبة الأشباه فهو أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر، فهو أولى بأن يتعلق الحكم به لقوة أمارته، وقوة الأمارات أمر ظاهر لا إشكال فيه، والفرق بين قياس المعنى وبين قياس غلبة الأشباه[1]، أن قياس المعنى يكون شبه فرعه بأصله، لا يعارضه شبه آخر، وإن عارضه كان خفياً جداً كرد العبد إلى الأمة في تنصيف حد الزنا بخلاف قياس غلبة الأشباه، فإن الشبه الحاصل فيه يعارضه شبه آخر، يساويه أو يقاربه في القوة، ولا يخلو هذان الشبهان، إما أن يرجعا إلى أصل واحد، أو إلى أصلين، فإن رجعا إلى أصلين جاز أن يكون الفرع واحداً، ويشبه بأحد الشبهين أحد الأصليين، ويشبه بالشبيه الآخر الأصل الآخر، كالعبد المقتول يشبه الحر في تحديد بدله، من حيث كان مكلفاً ويشبه المملوكات في نفي تحديد بدله من حيث كان مملوكاً، وكالوضوء يشبه التيمم في وجوب النية من حيث كان طهارة عن جنب ويشبه إزالة النجاسة في نفي وجوب النية من حيث كان طهارة بالماء، وإن رجعا إلى أصل واحد، فقد يكون الفرع اثنين، وقد يكون واحداً، فإن كان اثنين فإن

وإن عارضه كان خفياً جداً كرد العبد إلى الأمة في تنصيف حد الزنا بخلاف قياس غلبة الأشباه.

---

(١) فأما غلبة الأشباه فهي أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر، فهو أولى؛ لأن يعلق الحكم به لقوة أمارته، وقوة الأمارات أمر ظاهر لا إشكال فيه، والقياس ينقسم إلى قسمين، قياس معنى وقياس غلبة الأشباه، فقياس المعنى يرجع إلى أصل واحد بشبه لا يعارضه شبه آخر، وأن عارضه كان خفياً كرد العبد إلى الأمة في تنصيف حد الزنا، وقياس غلبة الأشباه هو مثل قياس الشافعي العبد المقتول على الأموال المشابهة له في أحكام كثيرة مع مشابهته للحر في أنه مستعبد وأنه إنسان وغير ذلك، فهذه الأشباه كما ترى متعارضة كل واحد منها يساوي صاحبه أو يقاربه في قوة الظن عند المجتهد، ويخفى فضل قوة أحدهما على الآخر إلا بعد الاجتهاد، ولا يخلو قياس غلبة الأشباه، إما أن يرجع الحكم فيه إلى أصل واحد أو إلى أصلين.

ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٣٤٧).

كل واحد منهما يشبه الأصل بأحد الشبهين دون الآخر، كالرمان والجص، فإن أحدهما يشبه البر من حيث كان مأكولاً وهو الرمان، والآخر يشبه من حيث كان مكيلاً، وهو الجص، وإن كان الفرع واحداً فهو كالأرز المشبه للبر من حيث كان مأكولاً، ومن حيث كان مكيلاً ومن حيث كان مقياتاً فيقع النظر في أي هذه الوجوه علة الحكم، فما لم تدل عليه أمارة قضي بفساده، وما تساوى في دلالة الأمارات علته، عدل به إلى الترجيح على ما سيجيء القول فيه إن شاء الله تعالى.

كالرمان والجص، فإن أحدهما يشبه البر من حيث كان مأكولاً وهو الرمان، والآخر يشبه من حيث كان مكيلاً، وهو الجص.

وما تساوى في دلالة الأمارات علته، عدل به إلى الترجيح.

وأما الشرط الثالث: وهو أن لا يندرج في أوصاف العلة ما لا يؤثر[1]:

فأعلم أنه إذا كان في أوصاف ما لا تأثير له حتى يكون بحيث إذا قد عدمه عن الأصل لم يقدم الحكم عنه فإنه يعلم بذلك، أن العلة لا تكون مجموع تلك الأوصاف، بل ينبغي أن يرفض منها ذلك الوصف؛ لأنه لو ثبت في العلة ما لا يضر عدمه لوجب إثبات ما لا يتناهى من الأوصاف،

---

(١) قال ابن الصباغ: وهو من أصح ما يعترض به على العلة وهو عدم إفادة الوصف أثره بأن يكون غير مناسب، نيبقى الحكم بدونه، ومن ثم اختص بقياس المعنى وبالعلة المستنبطة المختلف فيها، وقد قسم أهل النظر عدم التأثير إلى أقسام:
أحدها: عدم التأثير في الوصف بكونه طردياً، وهو راجع إلى عدم العكس السابق كقولنا صلاة الصبح لا تقصر، ولا تقدم على وقتها كالمغرب.
فقوله: لا تقصر، وصف طردي بالنسبة إلى وصف التقديم وحاصله يرجع إلى طلب المناسبة.
الثاني: عدم التأثير في الأصل بكون مستغنى عنه في الأصل لوجود معنى آخر مستقل بالغرض، كقولنا في بيع الغائب مبيع غير مرئي، فلا يصح كطائر في الهواء.
الثالث: عدم التأثير في الأصل والفرع جميعاً، بأن تكون له فائدة في الحكم، إما ضرورية كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار.
ر: الزركشي (البحر المحيط): (٧/ ٣٥٨).

فإن انقضت العلة بفرع من الفروع متى أزلنا ذلك الوصف عن العلة فسدت العلة، ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم من النقض؛ لأن العلة يجب أن تعلم؛ أولاً، أن حكم الأصل متعلق بها، وأنها مؤثرة فيه، ثم تجري في الفروع، فإذا سقط وانتقض ما عداه لم يجز كون مجموع الأوصاف علة، ولا ما عدا ذلك الوصف، ويفارق عدم التأثير عكس العلة؛ لأن عكسها هو أن يوجد حكمها مع عدمها في بعض المواضع، وليس ذلك بممتنع؛ لأن العلة إن كانت وجه المصلحة فقد ثبتت المصلحة لوجه، وقد ثبتت لوجه آخر، كما يقبح الشيء لوجه، ويقبح لوجه آخر، وإن كانت أمارة لذلك فقد يجوز أن يكون لثبوت الحكم أمارتان، وأكثر من ذلك، فأما عدم التأثير فهو أن لا يؤثر وصف من الأوصاف في الحكم ويكون التأثير لغيره، فلا يجوز ضم ما لا تأثير له إلى ما له تأثير.

متى أزلنا ذلك الوصف عن العلة فسدت العلة، ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم من النقض

لأن العلة إن كانت وجه المصلحة فقد ثبتت المصلحة لوجه، وقد ثبتت لوجه آخر.

فأما عدم التأثير فهو أن لا يؤثر وصف من الأوصاف في الحكم ويكون التأثير لغيره، فلا يجوز ضم ما لا تأثير له إلى ما له تأثير.

وأما الشرط الرابع: وهو أن لا تكون جملة[1] أوصاف الأصل

فقد اختلفوا في ذلك، فمنهم: من لم يشترط ذلك، ومنهم: من شرطه، ثم اختلفوا في وجه ذلك، فمنهم من قال: لأنه يؤدي إلى أن لا يتعدى العلة، وهو قول الكرخي، وأبي عبد الله، ومنهم من قال: إن جملة

فمنهم من قال: لأنه يؤدي إلى أن لا يتعدى العلة.

(١) اشترط قوم أن تكن العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه كتعليل تحريم الخمر بالإسكار ونحوه وضع من ذلك الأكثرون وهو المختار، وذلك كتعليل وجوب القصاص بالمحدد بالقتل العمد، ودليله أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة مما يقوم الدليل على ظن التعليل بها إما لمناسبة او شبهة، أو سبر أو تقسيم أو غير ذلك من طرق الاستنباط أو التخريج مع اقتران الحكم بها حسب دلالته على علية الوصف الواحد وكأنه علة.

ر: الآمدي (الأحكام): (٢/ ١٥١).

أوصاف الأصل لا تكون لها كلها تعلق بالحكم، وهو قول القاضي، وأبي الحسين، واختاره رضي الله عنه، قال: لأنه لا يخلو إما أن يكون وجه المصلحة أو أمارة عليها وكلاهما يبعد أن يتعلق بجميع أوصاف الأصل من كونه أحمر، وأسود، وغير ذلك.

ومنهم من قال: إن جملة أوصاف الأصل لا تكون لها كلها تعلق بالحكم.

وأما الشرط الخامس: وهو أن لا يكون مجرد الوضع والاسم[1]:

الشرط الخامس: أن لا يكون مجرد الوضع والاسم... فالإجماع على ذلك نحو تعليل تحريم شرب الخمر، بأن العرب سمتها خمراً، لأنه لا تأثير لذلك في التحريم.

فقد حكى رضي الله عنه الإجماع على ذلك نحو تعليل تحريم شرب الخمر، بأن العرب سمتها خمراً؛ لأنه لا تأثير لذلك في التحريم؛ لأن الأسامي تابعة لاختيار المتواضعين والمصالح والمفاسد لا يجوز كونها تابعة لاختيار الخلق، ويجوز تعليل تحريم الخمر بكونها خمراً، ويرد بذلك فائدة قولنا: خمر؛ لأن المرجع بذلك إلى صفات علتها الخمر، ويجوز تعليل الحكم بحكم شرعي؛ لأنه لا يمتنع أن يكون لبعض الأحكام الشرعية تأثير في حكم آخر كقولنا طهارة مزيلة للحدث.

---

(١) التعليل بالاسم المجرد، قال الرازي في (المحصول): اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم، مثل تعليل تحريم الخمر، بأن العرب سمته خمراً، فإنا نعلم بالضرورة أن مجرد هذا اللفظ لا أثر له، فإن أريد به تعليله سمي هذا الاسم من كونه مخامراً للعقل فذلك يكون تعليلاً بالوصف لا بالإسم، إلا أن للعلماء في هذه المسألة مذاهب ثلاثة:

الأول: جواز التعليل بالاسم، فالجواز مطلق.

والثاني: المنع من التعليل مطلقاً.

والثالث: على التفصيل.

ر: المسألة في «جمع الجوامع بحاشية البناني»: (٢/ ٢٤٣) و«شرح التلويح»: (٢/ ٦٦) و«المعتمد»: (٧٨٩).

وأما الشرط السادس:

وهو أن لا يتفاوت موضوعها[1] وموضوع حكمها فهذا إنما يتصور متى كانت العلة وحكمها حكمين شرعيين.

فإذا اختلف موضوعها وموضوع حكمها فكان أحدهما مبنياً على التخفيف والآخر على التغليظ، فقد قيل: إن ذلك أمارة تقتضي الا يعتبر أحدهما بالآخر.

قال رضي الله عنه: فإذا اختلف موضوعها وموضوع حكمها فكان أحدهما مبنياً على التخفيف والآخر على التغليظ، فقد قيل: إن ذلك أمارة تقتضي ألا يعتبر أحدهما بالآخر، لكنه يمكن أن يقال: إنه لا يمتنع اعتبار أحدهما بالآخر، إذا دلت الدلالة على صحة العلة، ويرجع الكلام في ذلك إلى أنه هل يمكن أن تدل على صحتها دلالة أم لا؟ وذلك يخرج إلى الكلام في أعيان المسائل، واعلم: أن الأظهر في ذلك كون هذه المسألة في محل الاجتهاد.

وأما الشرط السابع: وهو أن لا تكون معارضة للنصوص

لأنه يكون اعتراضاً على الأقوى بالأدنى.

فظاهر؛ لأنه يكون اعتراضاً على الأقوى بالأدنى، ويتحصل من ذلك أنه لا يجوز أن نعترض بالمناسب على المؤثر ولا بالمنبه على المنصوص، ولا بالشبه على المناسب، ولا بالمناسب الغريب على الملائم، والوجه في ذلك كله واحد.

---

(١) اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، فجوزه قوم، ومنع منه آخرون، وشرطوا في العلة، الا تكون حكماً شرعياً، فأما من قال بأن يجوز أن يكون علة الحكم فقد احتجوا عليه بأن أحد الحكمين قد يكون دائراً مع الحكم الآخر وجوداً وعدماً، والدوران دليل كون المدار علة للدائر، وأما القائلون بامتناع التعليل بالحكم فقد احتجوا بأن الحكم إذا كان علة لحكم آخر، فإما ان يكون متقدماً عليه أو متاخراً عنه او مقارناً له.

ر: الآمدي «الأحكام»: (ص١٤٩).

وأما الشرط الثامن: وهو أن تكون[1] متعدية:

فمنهم من صححها على الإطلاق، ومنهم من قطع بفسادها على الإطلاق، ومنهم من صححها في حال دون حال.

فقد حكى رضي الله عنه أنهم اختلفوا في ذلك، فمنهم من صححها على الإطلاق، وهو قول الشافعية، واختيار القاضي، وأبي الحسين، ومنهم: من قطع بفسادها على الإطلاق، وهم أكثر الحنفية، ومنهم: من صححها في حال دون حال، واختلفوا فمنهم من قال: إن كانت منصوصة أو معللة بالإجماع صحت، وإن كانت مستنبطة لم تصح، وهو قول أبي عبد الله، واختيار السيد أبي طالب عليه السلام، ومنهم من قال بفسادها: إلا أن يدل عليها نص وهو المحكي عن الكرخي، واختياره رضي الله عنه هو الأول. واستدل على ذلك بأن من قضى بفساد العلة القاصرة إما أن يقضي بفسادها؛ لأنها لم تتعد إلى فرع مختلف فيه، أو لأنها لم تتعد إلى فرع أصلاً، اختلف فيه أو لم يختلف فيه، فإن قال بالأول كان قد جعل صحتها وفسادها موقوفين على أن يختار الناس الاختلاف في الفرع والاتفاق فيه، وهذا فاسد بين ذلك أن العلة إن كانت هي وجه

واستدل على ذلك بأن من قضى بفساد العلة القاصرة إما أن يقضي بفسادها؛ لأنها لم تتعد إلى فرع مختلف فيه، أو لأنها لم تتعد إلى فرع أصلاً، اختلف فيه أو لم يختلف فيه.

---

(١) اتفقوا على صحة التعليل بالقاصرة أي المختصة بالأصل إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع، والأكثر على صحة التعليل بالقاصرة إذا كانت تابعة بغير نص وإجماع، كتعليل الربا في النقدين بجوهريتهما، وقال أبو حنيفة: لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة إذا كانت ثابتة بغير نص أو إجماع، والدليل على صحة التعليل بالقاصرة المستنبطة أن المجتهد إذا اجتهد في طلب العلة وأدى اجتهاده إلى أن القاصرة علة حصل الظن بأن الحكم لأجلها، ولا نعني بصحة التعليل بالقاصرة إلا حصول الظن، بأن الحكم لأجلها بدليل صحة المنصوص عليها، فإنه إذا حصل الظن في المنصوص عليها بأن الحكم لأجلها صح التعليل بها.

ر: الأصفهاني، «بيان المختصر»: (٢/ ٦٩٨، ٦٩٩).

المصلحة فوجوه المصالح إذا حصلت في الشيء اقتضت كونه مصلحة، وقع الاتفاق عليه أو لم يقع، وإن كانت أمارة على الحكم وعلى وجه المصلحة فالأدلة والأمارات لا تفسد بالاتفاق على مدلولها، وإن قال الثاني: لم يصح أيضاً، وذلك لأن العلة الشرعية [1] إذا دلت عليها الأمارة غلب على ظننا أنها وجه المصلحة، وإن لم تتعد؛ لأن وجوه المصالح قد تختص نوعاً واحداً، وقد تتعداه كما يقوله في وجوه الحسن والقبح كلها.

وإن كانت أمارة على الحكم وعلى وجه المصلحة فالأدلة والأمارات لا تفسد بالاتفاق على مدلولها

وبعد فالتعليل بالعلة القاصرة تجري في الإفادة مجرى التعليل بالمتعدية؛ لأنها تكشف عن أن ذلك الأصل، لا يجوز أن يحمل عليه غيره، في ذلك الحكم، ولا يقاس عليه سواه فيه، فيكون المنع من حمل الفرع على هذا الأصل جارياً في الإفادة مجرى إطلاق حمل الفرع على أصل العلة المتعدية، ولا خلاف بين القائلين بثبوت القياس في صحة التعليل بالمتعدية لكونها مفيدة، فكذلك القاصرة [2]، ومثال القاصرة تعليل الشافعي في الدراهم والدنانير بكونهما ثمني الأشياء.

وبعد فالتعليل بالعلة القاصرة تجري في الإفادة مجرى التعليل بالمتعدية

---

(١) أن العلة الشرعية: لو كانت مؤثرة في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة، لكن قد يحصل هذا الاجتماع فالعلة غير مؤثرة. ر: الرازي (المحصول): (٢/٣٠٦).

(٢) العلة القاصرة: هي العلة التي لا تتعدى محل النص، ولا توجد في غيره، وتسمى العلة الواقفة.

ثانياً: هي العلة التي لا تتعدى الأصل إلى الفرع، أي إذا ثبتت في معنى من المعاني كانت مقصورة عليه وغير موجودة في سواه، ولذلك وصفت بأنها موقوفة عليه ممنوعة من أن تتعدى إلى سواه كالرمل في الأشواط الأولى من الطواف لإظهار الجلد للمشركين.

ر: مصطفى سانو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٢٩٣).

وأما الشرط التاسع:
وهو عكس العلة فهو يبنى على أنه هل يصح إسناد الحكم على علتين[1] أم لا؟

هل يصح إسناد الحكم على علتين أم لا؟

وقد ذكر في الكتاب أن حكم الأصل إذا علل بعلتين، فإن كانت كل واحدة منهما دليلاً على حكم الأصل، جاز أن تصح العلتان جميعاً

وقد ذكر في الكتاب أن حكم الأصل إذا علل بعلتين، فإن كانت كل واحدة منهما دليلاً على حكم الأصل، جاز أن تصح العلتان جميعاً، وكذلك إن لم تكن واحدة منهما دليلاً على حكم الأصل، بل كان ثابتاً بنص أو إجماع، وذلك لأن العلة إن كانت أمارة فجائز، أن يدل على الحكم الواحد أمارتان، وإن كانت وجهاً للمصلحة فجائز كون الفعل صلاحاً من وجهين. يبين ذلك أنه قد يستحق الإنسان القتل لردته؛ ولأنه قتل غيره، وقد تفسد صلاة الإنسان بالحدث وبالكلام إذا وجدا معاً.

---

(١) اعلم أن حكم الأصل إذا علل بعلتين، فإما أن تكون إحداهما هي الدليل على حكم الأصل، أو لا تكون واحدة منهما هي الدليل على حكم الأصل، بل الدليل عليه نص أو إجماع، فإن لم تكن واحدة منهما دليلاً على حكم الأصل جاز أن تصحا جميعاً؛ لأن العلة إذا كانت أمارة فجائز أن تدل على الحكم الواحد، أمارتان، وإن كانت موجبة وجه مصلحة فجائز أن يكون الشيء صلاحاً من وجهين. يبين ذلك أنه قد يستحق الإنسان القتل لردته؛ ولأنه قتل غيره، وقد تفسد صلاة الإنسان بالحدث، وبالكلام إذا وجد معاً، وأمثال كثيرة، وإن كان إحدى العلتين دليلاً على حكم الأصل، فإما أن تكون دليل حكمه من غير أن يقاس بها على أصل آخر أو أن تكون دليله، بأن يقاس بها على أصل آخر. مثال ردنا التطاول في الشهادة على السرقة إلى التطاول في الشهادة على الزنا، في أن الحاكم لا يحكم بهما بعلة أن كل واحد منهما حق من حقوق الله تعالى، وليست هذه العلة هي التي لما لم يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا، إذا تطاول عهدها، لكن العلة في ذلك أن الشهود على الزنا مخيرون بين إقامة الشهادة بحق الله تعالى، وبين التستر على المشهود عليه، فإذا أخروا الشهادة علمنا أنهم آثروا، فإذا شهدوا من بعد ثبتنا أنّ عداوةً تجددت لهم، والعداوة تتهم الشهود، وقد منع النبي ﷺ شهادة ذوي الأضغان. ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٧٧٩-٨٠٠).

وأمثال ذلك كثيرة، وإن كانت إحدى العلتين دليلاً على حكم الأصل دون الأخرى، فقد اختلف أهل العلم في ذلك، فمنهم من أجاز تعليل الحكم في ذلك بالعلة التي ليست بدلالة على حكم الأصل، وأجراها مجرى العلة الدالة على حكم الأصل مع النص الدال على ثبوته، فكما أن النص على حكم الأصل لا يمنع من تعليله بعلة، إذا دلت دلالة على تعلق حكمه بها، فكذلك العلة الدالة على حكم الأصل، يجب ألا تمنع من صحة تعليله بعلة أخرى، إذا دلت عليه دلالة، ومنهم من لم يجز تعليل الحكم بها، بل قضى بفسادها؛ لأن الدلالة لا يمكن أن يدل على صحتها وإن حكم الأصل يثبت لمكانها، إذ لا يمكن الاستدلال على ذلك بفساد ما عداها؛ لأن العلة الأخرى صحيحة، ولا يمكن أن يستدل عليها بأن الحكم ثبت بثباتها في الأصل، وانتفى بانتفائها عن الأصل، وانتفاء ما يقوم مقامها لعلمنا بأنها لو ثبتت وحدها في الأصل من دون العلة الأخرى لم يثبت الحكم، فإذا لم يمكن أن تدل دلالة على صحتها لم تثبت صحتها، والأقرب أن يقال: إنه إن دل على صحتها نص أو تنبيه نص، وجب القول بصحتها، وإلا وجب القضاء بفسادها؛ لأن طرق العلة المستنبطة لا يمكن أن تدل على صحتها، كما قدمنا وتحصيل الكلام في ذلك عندنا، أن العلتين إما أن تكون مؤثرتين أو مناسبتين أو شبهيتين أو أحدهما مؤثرة والأخرى مناسبة، أو أحدهما مؤثرة، والأخرى شبهية أو أحدهما مناسبة، والأخرى شبهية، فإن كانتا مؤثرتين جاز كما قدمنا، وإن كانتا مناسبتين جاز ذلك، إلا أن تدل دلالة على وجوب الاقتصار على علة، وذلك كتعليل تخيير الأمة بعد العتق بالحرية، ويكون الزوج عبداً،

فكذلك العلة الدالة على حكم الأصل، يجب ألا تمنع من صحة تعليله بعلة أخرى، إذا دلت عليه دلالة.

وإلا وجب القضاء بفسادها؛ لأن طرق العلة المستنبطة لا يمكن أن تدل على صحتها.

وتحصيل الكلام في ذلك عندنا، أن العلتين إما أن تكون مؤثرتين أو مناسبتين أو شبهيتين.

وإن كانتا شبهيتين جاز إذا كان لزوم الحكم لهما على سواء، إلا أن يتفقوا على وجوب الاقتصار على علةٍ واحدة كالكيل، والطعم، والاقتيات، وإن كانت إحداهما مؤثرة والأخرى مناسبة، جاز إلا أن يتفقوا على خلافه، وإن كانت إحداهما مؤثرة والأخرى شبهيه، فإنه يبعد أن يقوى على الظن، ولا يكاد ينفصل عن الطرد كالتعليل بالرائحة القابحة، مع السكر المنبه عليه، وإن كانت أحدهما مناسبة والأخرى شبهية، فكمل إذ لا يتحرك الظن في هذه الصورة، والذي ذكره رضي الله عنه إنما يمنع من ثبوت العلة من مناسبة أو شبهية مع المؤثرة متى كانت الطريقة طريقة سبر، وتقسيم، فلا يمتنع إذا لم يسلك في إثباتها هذا الوجه والله الهادي.

إنما يمنع من ثبوت العلة من مناسبة أو شبهية مع المؤثرة متى كانت الطريقة طريقة سبر، وتقسيم.

وأما الشرط العاشر: وهو أن لا تتخصص[1]:

اختلف أهل العلم في اشتراط ذلك، وهو تخصيصها، ثلاث فرق. فذهب المتقدمون إلى جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة.

فقد اختلف أهل العلم في اشتراط ذلك، وهو تخصيصها، ثلاث فرق. فذهب المتقدمون من أصحاب أبي حنيفة إلى جواز تخصيص

(١) واحتج من أجاز تخصيص العلة بأشياء منها: أن العلة الشرعية أمارة، فجاز وجودها في موضع ولا حكم، كما جاز وجودها قبل الشرع، وليس معها ذلك الحكم، ولقائل أن يقول: ولِمَ إذا جاز قلب كونها أمارة أن يوجد من دون حكمها، جاز تخصيصها بعد كونها أمارة؟ وما تنكرون أن تكون لما صارت أمارة صارت طريقاً إلى الحكم، وليس كذلك قبل كونها أمارة. الا ترى أنها قبل الشريعة لم يتعلق بها حكم؟ ولا يجوز أن يتعلق بها حكم أصلاً بعد كونها أمارة على أن ذلك يبطل على قول الشيخ أبي عبد الله رحمه الله بالعلة في الترك؛ لأنه قد أجاز وجودها قبل الشريعة من دون حكمها،ولم يجز تخصيصها بعد كونها أمارة. منها: أن العلة الشرعية أمارة على الحكم بجعل جاعل. فجاز أن نجعلها أمارة في مكان دون مكان، كما أن خبر الواحد لما كان أمارة جاز أن يجعل أمارة مع عدم نص القرآن، ولا يجعل امارة مع نص القرآن بخلافه. الجواب: أن العلة لا تكون أمارة على الحكم بجعل جاعل؛ لأنا إن جعلناها وجه المصلحة فوجوه المصلحة لا تكون كذلك بجعل جاعل، وكذلك جميع وجوه القبح والحسن. ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٢٣).

العلة منصوصة كانت أو مستنبطة، وهو قول مالك[1]، ونصره أبو عبد الله، وحكاه عن أستاذه، واختاره الإمام أبو طالب عليه السلام، وربما يجري للشافعي، وربما يجري خلافه، وهو الأظهر له، وذهب قوم إلى أنه يجوز تخصيص العلة المنصوصة، ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة وهو ظاهر قول الشافعي، وهو قول طائفة من أصحابه، وذهب قوم إلى أنه لا يجوز تخصيصها منصوصة كانت أو مستنبطة، وهو قول بعض أصحاب الشافعي، وجماعة من الحنفية، وتأولوا مسائل الاستحسان[2]

وذهب قوم إلى أنه يجوز تخصيص العلة المنصوصة ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة.

---

(١) مالك بن أنس (ت١٧٩هـ/ ٧٩٥م) هو: عالم المدينة الأشهر، مالك بن أنس الأصبحي، ولد سنة (٩٣هـ) على الأرجح، ومات بالاتفاق سنة (١٧٩هـ) وتلقى العلم عن علماء المدينة، وفي مقدمتهم ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وابن هرمز أبو بكر بن يزيد المتوفى (١٤٨هـ) وابن شهاب الزهري، ونافع مولى ابن عمر وغيرهم، كما لقي جعفر الصادق، ولقي أبا حنيفة فتنبأ له بالنبوغ، وقد تتلمذ على مالك عدد كبير من فقهاء الأمصار.
ر: ترجمته في: النديم (الفهرست) (١٩٩) و(الانتقاء): (١٠، ١٢، ١٣، ٣٧).

(٢) قال الكرخي: الاستحسان: هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى، ويدخل فيه العدول عن حكم العموم إلى مقابله للدليل المخصِّص، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ إلى مقابل الدليل الناسخ، وليس باستحسان عندهم.
وقال أبو الحسين البصري: هو ترك من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه. وهو في حكم طارئ على الأول. ومنهم من قال: إنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه، ومنهم من قال: إنه عبارة عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه. ويخرج منه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس إلى النص من الكتاب والسنة، أو العادة.
أما الكتاب فمنهم استحسان تخصيص مال التصدق بمال الزكاة في قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ وذلك لمن تصدق بكل ماله. ومن السنة كاستحسانهم: «أن لا قضاء على من أفطر ناسياً في شهر رمضان» والعدول عن حكم القياس إلى قوله: لمن أفطر ناسياً (الله أطعمك وسقاك) أما العادة فنحو: استحسانهم العدول عن موجب الإجارات في ترك تقدير الماء في الحمام. ويتفق لازيدية، وبعض الحنفية في تعريف الاستحسان لفظاً ومعنى.
ر: الآمدي (٤/ ٢٠٩) وما بعدها بتصرف. وانظر حاشية الفصول (ص٣٠٤).

على وجوه، وهو اختيار القاضي، وأبي الحسين، واحتج من منع من تخصيص العلة بوجوه أقواها، ما نذكره، وهو: أن كونها علة توجب اطرادها، وتعليق الحكم بها، أينما ثبتت، وتخصيصها يمنع من ذلك؛ لأن معناه أن تثبت العلة في بعض الفروع، ولا يثبت حكمها معها، وذلك هو نقض العلة الموجب لفسادها، فثبت أن تخصيصها لا يجوز، واحتج من أجاز تخصيص العلة بوجوه أيضاً. أقواها ما نذكره الآن، وهو: أن العلة الشرعية أمارة لثبوت الحكم وليست بدلالة، والأمارة يجوز ثبوتها بدون ما هي أمارة عليه؛ لأن وجودها بدونه في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها أمارة؛ لأن الأمارة ليس يجب ثبوت حكمها معها على كل حال، وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة حكمها لها، وذلك لا يبطل بتخلف حكمها عنها في بعض المواضع، يبين ذلك أن وقوف مركوب القاضي على باب الأمير، أمارة لكونه في دار الأمير، ولا يخرجه عن كونه أمارة على ذلك أن لا يشاهد القاضي في بعض الحالات في دار الأمير، أو يرى مركوبه على باب الأمير، مع غلام غيره، فيظن أنه قد استعاره غيره، ومثال المسألة ما نقوله: من أن علة تحريم بيع الموزونات بعضها بالبعض، نسأء كالحديد بالنحاس، وغيرهما هو الوزن، ونحن نجوز من ذلك بيع سائر الموزونات بالذهب والفضة نسَاء مع ثبوت العلة فيهما وهي الوزن.

العلة الشرعية أمارة لثبوت الحكم وليست بدلالة، والأمارة يجوز ثبوتها بدون ما هي أمارة عليه

بيع سائر الموزونات بالذهب والفضة نساء مع ثبوت العلة فيهما وهي الوزن

وأما الموضع الرابع: وهو الكلام في تعارض العلل وتنافيها وترجيح بعضها على بعض، فذلك يتضمن أربعة فصول

أحدها: الكلام في معنى التعارض. وثانيها: في فائدة الترجيح. وثالثها: الكلام في أن الأمارات لا يجوز تعارضها بحيث لا يظهر الترجيح. ورابعها: الكلام فيما يقع به الترجيح.

أما الفصل الأول: فاعلم أن معنى وصفنا للعلل بأنها متعارضة[1] متنافية قد يفهم منه أنها متضادة، ولا يصح اجتماعها

الكيل والوزن، والأكل والاقتيات غير متضادة.

وهذا غير ثابت في هذا الموضع؛ لأن الكيل والوزن، والأكل والاقتيات غير متضادة، وقد يفهم منه أنها لا تجتمع كونها عللاً،

---

(١) اعلم: أن وصفنا العلل بأنها متناقضة متنافية قد يفهم منه أنها متضادة لا يصح اجتماعها، وهذا غير موجود في هذا الموضوع؛ لأن الأكل والكيل، والاقتيات لا تتضاد، وقد يفهم منه أنها لا تجتمع كونها عللاً، وذلك ضربان:
أحدهما: لا تجتمع كونها عللاً لتنافي أحكامها، والآخر لا تجتمع كونها عللاً لا لتنافي أحكامها، والمتنافي أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد، ويستحيل أن يكون أصلها واحداً؛ لأنه لو كان أصلها واحداً على وجه واحد، لكان قد اجتمع في الأصل حكمان متنافيان، وذلك محال. فإن قيل: هلا تنافت العلل، وإن كان أصلها واحداً، وحكمه واحد، إذا تنافت الأحكام في الفروع، بأن توجد إحدى العلتين في فرع ولا توجد الأخرى فيه؟ فيلزم أن يوجد فيه حكم العلة لوجود إحدى العلتين، وأن ينتفي لانتفاء العلة الأخرى! قيل: إذا وجدت إحدى العلتين في الفرع دون الأخرى وجب وجود حكمها فيه، ولا يلزم انتفاؤها؛ لانتفاء العلة لا يقتضي انتفاء حكمها إذا خلفتها على أخرى. فإذا ثبت أن أصل العلتين المتنافي اثنان فصاعداً فمثاله: وجوب النية في التيمم، ونفي وجوبها في إزالة النجاسة، ورد الوضوء إلى إزالة النجاسة، بعلة أنها طهارة بالماء، ويرد إلى التيمم بعلة أنها طهارة عن حدث، وإن امتنع كونها عللاً لوجوه سوى تنافي الحكمين، فبأن لا يكون في الأمة من علل ذلك الأصل بعلتين، بل كل منهم بعلة واحدة كتعليلهم تحريم التفاضل في البرّ بكونه مكيلاً، أو ماكولاً، أو مقتاتاً، وليس منهم أحد علله بكل واحد منهما، ومتى تنافت العلل واشتبه القول في فروعها وجب الترجيح. ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٢٤١، ٢٤٢).

وذلك ضربان:

احدهما: أن لا تجتمع كونها عللاً لتنافي أحكامها.

والأخرى: أن لا تجتمع كونها عللاً لوجه سوى تنافي أحكامها، والمتنافية أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد، ويستحيل أن يكون أصلها واحداً؛ لأنه لو كان واحداً لكان قد اجتمع في الأصل حكمان متنافيان. وذلك محال، وإذا ثبت أن أصل العلتين المتنافيتي الحكم اثنان فصاعداً، فمثاله وجوب النية في التيمم، ونفي وجوبها في إزالة النجس، كما قد مر، وإن امتنع كونها عللاً لوجه سوى تنافي أحكامها فبان لا يكون في الأمة من علل ذلك الأصل بعلتين، بل كل منهم علله بعلة واحدة، كتعليلهم تحريم التفاضل في البر بكونه مكيلاً، أو مأكولاً، أو مقتاتاً، وليس منهم أحد علله بكل واحدة منها ولا باثنتين منها، وحتى تنافت العلل واشتبه القول في فروعها وجب الرجوع إلى الترجيح.

وإذا ثبت أن أصل العلتين المتنافيتي الحكم اثنان فصاعداً، فمثاله وجوب النية في التيمم، ونفي وجوبها في إزالة النجس.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في فائدة الترجيح[1]:

فاعلم أولاً: أن الترجيح هو الشروع في تقوية أحد الطريقين على

(١) فيما يرجح به علة على علة، اعلم أنه ينبغي أن نذكر أولاً ما هو الترجيح؟ وما الفائدة منه؟ ثم نقسم الترجيح للعلل. أما الترجيح: فهو الشروع في تقوية أحد الطريقين على الآخر، ولذلك لا يصح الترجيح، إلا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل واحد منهما؛ لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق. وأما الفائدة في الترجيح: فهي أن يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما، ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة؛ لأنها لا تتعارض؛ لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها، وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافيها؛ ولأن الأدلة لا تقتضي الظن فلا يمكن القول بأن أحد الظنين يقوى؛ ولأن الترجيح يقتضي التمسك بما ثبت فيه الترجيح، واطراح ما لم يثبت فيه، والدليل لا يجوز اطراحه.
ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٤٤).

الأخرى، ولذلك لا يصح الترجيح إلا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفردت كل واحدة منهما لكفت؛ لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق، وأما فائدة الترجيح فهي أن يقوي الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما، ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة؛ لأنها لا تتعارض، إذ تعارضها موقوف على تنافي مدلولها، وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها، على تنافيها؛ ولأن الأدلة لا تقتضي الظن، فلا يمكن القول بأن أحد الطريقين يقوي، ولأن الترجيح يقتضي التمسك بما يثبت فيه الترجيح، واطراح ما لم يثبت فيه، والدليل لا يجوز إطراحه.

وأما فائدة الترجيح فهي أن يقوي الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما، ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة؛ لأنها لا تتعارض

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في أن العلل لا يجوز تعارضها بحيث لا يظهر الترجيح[1]

فقد حكى في الكتاب اختلافهم في أنه هل يجوز أن تعتدل الأمارات

---

(١) يقول السيد أبو طالب الهاروني في موضوع تنافي العلل الشرعية: إن قال قائل: قد قلتم أن العلل لا تتنافى لشيء يرجع إليها، وإنما تتنافى لتنافي أحكامها فبينوا تفصيل ذلك، قيل له: الأحكام الشرعية تتنافى على وجهين:

أحدهما: لشيء يرجع إليها والآخر لشيء يرجع إلى غيرها، فالأول مثل أن يكون موجب إحدى العلتين ثبوت حكم وموجب الأخرى سقوطه فتتنافى العلتان الموجبتان لهما، وإنما تتنافيان لشيء يرجع إلى تنافي حكميهما في أنفسهما، وهذا كتعليل الشافعي وغيرهم في إثبات النية في الطهارة، وتعليل أصحاب أبي حنيفة سقوطها، أو أن يكون موجب إحداهما حكماً وموجب الآخر ضده، وهذا تعليل أصحاب أبي حنيفة في تحليل النبيذ، وتقليل أصحاب الشافعي في تحريمه، وما يجري مجرى ذلك من العلل التي يفيد بعضها تحريم شيء، ويفيد بعضها تحليله، ولا فضل في تنافي العلتين بين أن تكون إحداهما توجب إثبات الحكم والأخرى نفيه، وبين أن توجب إحداهما علماً، وتوجب الأخرى زيادة فيه، وضم شيء آخر إليه، والمنع من الاقتصار عليه، وهذا كتعليل أصحاب الشافعي في أن القارن عليه طوافاً واحداً، وتعليل أصحاب أبي حنيفة في أن عليه طوافين. ر: أبو طالب (المجزي): (١٧١).

عند المجتهد أم لا[1]؟ فمنع منه أبو الحسن، وأبو الحسين، وأجازه آخرون.

---

(١) وأما ترجيح العلة بما يرجع إلى الأصل والفرع، فهو أن تكون إحدى العلتين يرد بها الفرع إلى ما هو من جنسه كرد كفارة إلى كفارة، والأخرى يرد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه، كرد كفارة إلى غير كفارة، فتكون الأولى أولى، وهو مذهب أبي الحسن وأكثر الشافعية؛ لأن الشيء أكثر شبهاً بجنسه منه بغير جنسه، والقياس يتبع الشبه، فكثرته تقوي الظن، وإن لم تكن تلك الوجوه علة، وبالجملة رد الشيء إلى ما هو أشبه به أولى، ولذلك كان رد كشف العورة إلى إزالة النجاسة في انكشاف قدر الدرهم من العورة المغلظة يفسد الصلاة أولى من الرد إلى غير ذلك. ر: أبو الحسين البصري (٢/ ٨٥٢).

في أن المجتهد يجوز أن تعتدل عنده الأمارات في المسألة أم لا؟

أجاز شيخنا أبو علي وأبو هاشم ذلك، وقالا: يكون المجتهد عند تساوي الأمارتين مخيراً بين حكميهما، ومنع شيخنا أبو الحسن من ذلك، وقال: لا بد من ترجيح، وحجة من أجاز ذلك، هي أن من منع من ذلك إما أن يمنع منه من جهة العقل بأن يجعل استحالة ذلك كاستحالة تعادل الدلالة والشبه، حتى تكونا جميعاً صحيحتين، أو يمنع من ذلك لدليل سمعي، والوجه الأول باطل؛ لأنا لا نجد في العقل ما يحيل تساوي الأمارتين في القوة.

الا ترى أنه لا يمتنع عندنا أن يخبرا اثنان بإثبات الشيء ونفيه، ويستوي عندنا عدالتهما، وصدق لهجتهما، وتتعارض الأمارات الدالة على جهة القبلة، ثم ليس يؤثر سقوط فرض التوجه في بعض المواضع، فيما ذكرنا في جواز كون الأمارات متساوية في القوة كالفرق بين الأمارات في ذلك وبين الأدلة أن الأدلة يجب أن يكون مدلولها على ما دلت عليه، فلو كان ما يدل على الشيء وما يدل على نفيه متساويين في أنفسهما لكان الدليلان صحيحين، وفي ذلك حصول مدلولهما جميعاً النفي والإثبات كالدليل الدال على أن الله سبحانه يستحيل أن يُرى، والشبهة الموجبة أن يرى، وأما إن منع من تعادل الأمارتين بدليل سمعي، وهو أنهما لو تعادلا في القوة لم يكن الحكم بإحداهما أولى من الأخرى، وفي ذلك إثبات حكميهما، إما على الجمع وذلك غير ممكن، وإما على التخيير، والأمة مجمعة على أن المكلفين غير مخيرين في مسائل الاجتهاد باطل؛ لأن تعادل الأمارتين كلفظ التخيير في الدلالة على التخيير؛ لأنه إذا لم يكن حكم إحداهما أولى من حكم الأخرى، ولم يمكن الجمع، فليس إلا التخيير، وقد يثبت التخير من غير لفظ؛ لأن من معه مائتان من الإبل فهو مخير بين أداء أربع حقات أو خمس بنات لبون، وليس في ذلك لفظ التخيير، وإنما قال النبي ﷺ: «في كل أربعين ابنة لبون، وفي كل خمسين حقة» إن قيل: هذا يقوم مقام لفظ التخيير، قيل: فكذلك تعادل الأمارتين. ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٥٤، ٨٥٦).

ثم اختلفوا، فمنهم من قال: تطرح الأمارات المتكافئة، ويرجع إلى طريق سواها إن وجدها، وإلا رجع في ذلك إلى قضية العقل، وهو قول جماعة من الفقهاء، واختاره السيد أبو طالب، ومنهم: من قال يكون المجتهد مخيراً بين حكميها، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم، والقاضي، واحتج من اجاز التساوي، بأنه يجوز أن تتساوى وجوه قوة كل واحد من الأمارتين مما يرجع إلى طريقهما، أو مكانهما أو حكمهما، وكلما تكافأت وجوه قوية، لم يجز ترجيح بعضه على بعض، واحتج أبو الحسين الكرخي للمنع من ذلك بأن تعادلهما يقتضي التخيير ولا لفظ له، والأمة مجمعة على بطلانه، واعترض ذلك رضي الله عنه، بأن تأدية ذلك إلى التخيير غير مسلم، فإنه يمكن الإطراح، ثم لو كان القول بالتخيير لازماً عن القول بالتساوي، فلم لا يجوز.

ثم اختلفوا، فمنهم من قال: تطرح الأمارات المتكافئة، ويرجع إلى طريق سواها إن وجدها، وإلا رجع في ذلك إلى قضية العقل

وقوله: بأنه لا لفظ للتخيير ولا يدل على بطلانه؛ لأن للخصم أن يقول: إنّ تساوي الأمارتين دلالة على التخيير، فيجب القول بثبوته بذلك، إذ ليس من حق ما يدل على التخيير أن يكون من قبيل الألفاظ.

إنّ تساوي الأمارتين دلالة على التخيير، فيجب القول بثبوته بذلك، إذ ليس من حق ما يدل على التخيير ان يكون من قبيل الألفاظ

وقوله: إن الأمة مجمعة على بطلان التخيير في مسائل الاجتهاد[1]،

---

(١) وأما قوله: أن الأمة مجمعة على أن المكلفين غير مخيرين في مسائل الاجتهاد، فإن عنوا جميع المسائل الماضية من مسائل الاجتهاد، والمستقبلة لم نسلم ذلك، وإن أرادوا المسائل الماضية دون المستقبلة لم نسلم أيضاً؛ لأن عبيد الله بن الحسن العنبري، والشافعي يقول بقولين في المسألة الواحدة، ونقول لكل واحد منهما وجه، قالوا: ولو تتبعنا ما ذكروه من الإجماع في المسألة الماضية لم يمنع ذلك من صحة التخيير في الحوادث المستقبلة.

فغير مسلم، فإن الخلاف في ذلك ثابت من أول الزمان إلى آخره، فإن الحسن البصري كان يذهب إلى التخيير بين غسل الرجلين ومسحهما، وكذلك كثير من أهل العلم يقول بالتخيير في كثير من المسائل.

الحسن البصري كان يذهب إلى التخيير بين غسل الرجلين ومسحهما.

واحتج أبو الحسين بأن الأمارتين لو تعادلتا لأدى ذلك إلى الشك؛ لأنه لا يجوز أن يكون الظن الصادر عن أحدهما أقوى من الظن الصادر عن الأخرى لتساويهما، ولا يجوز أن يصدر عن كل واحد منهما، والحال هذه ظن؛ لأن الظن هو تغليب أحد المجوزين على نقيضه، فإذا قلنا: بأن أحد المجوزين أغلب، وأظهر من الآخر، أفاد زيادته على الآخر، وإذا قلنا: بأن كل واحد منهما ظن غالب للآخر، أفاد أن كل واحد منهما زايد على الآخر، وكل واحد ناقص عن الآخر، وهو محال. وإذا لم يحصل عند ذلك ظن، وكان الحكم موقوفاً على الظن لم يجز الحكم.

أبو الحسين بأن الأمارتين لو تعادلتا لأدى ذلك إلى الشك؛ لأنه لا يجوز أن يكون الظن الصادر عن أحدهما أقوى من الظن الصادر عن الأخرى لتساويهما

قال رضي الله عنه: ويمكن أن يقال أن هذا مما يدل على أن العمل

قال الشيخ أبو الحسن: يحتج بأن تعادل الأمارتين يقتضي التخيير بين الحكمين، ولا لفظ للتخيير، والأمة مجمعة على بطلانه، وقد أجيب عنه ما ذكرناه، وله أن يحتج بما هو جواب عن دلالة مخصوصة، فقول: لو تعادلت الأمارتان لأدى إلى الشك في الحكم، وذلك لا يجوز، فإذا تعادلت الأمارات الدالة على أن الكيل علة للأمارات الدالة على أن الطعم علته لم يحصل لنا الظن بأن أحدهما علة، ولا الظن بأن كل واحد منهما علة، ومع انتفاء الظن لكون الوصف علة لا يجوز أن يعلق الحكم به، وأيضاً فالتخيير بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة، وذلك كالتخيير بين أن يكون الفعل محظوراً أو مباحاً، أو واجباً، أو غير واجب؛ لأنه إذا خير الإنسان بين الحظر والإباحة، وقيل: إن شئت فافعله، وإن شئت فلا تفعله، معنى سوى ذلك.

ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٥٨).

في ذلك بالتخيير لا يصح وأنهما يجب اطراحهما عند تساويهما لفقدان الظن لواحد منهما، وحصول الشك البحث فيهما.

الوجه في المنع من التساوي بين الأمارتين بحيث لا يظهر الترجيح ما قدمناه في باب المجمل والمبين

واعلم: أن الوجه في المنع من التساوي بين الأمارتين بحيث لا يظهر الترجيح ما قدمناه في باب المجمل والمبين، فلا نطول بإعادته.

واحتج من منع من التخيير بين الأمارتين عند استوائهما، وأوجب اطراحهما بوجهين:

أحدهما: ما قدمناه من العمل على الشك المطلق، فلا يجوز.

والثاني: أن التخيير بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة، وذلك كالتخيير بين أن يكون الفعل محظوراً أو مباحاً أو واجباً، أو غير واجب.

والثاني: أن التخيير بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة، وذلك كالتخيير بين أن يكون الفعل محظوراً أو مباحاً أو واجباً، أو غير واجب؛ لأنه إذا خير المكلف بين الحظر والإباحة، وقيل له: إن شئت فافعله، وإن شئت فلا تفعله، فقد أبيح له الفعل، إذ ليس للإباحة معنى سوى ذلك، وليس ذلك بتخيير بينهما، بل هو عمل على أحدهما، واطراح الآخر فثبت أن التخيير في ذلك لا يصح.

اعلم أن العلة ترجح بما يرجع إلى طريقها أو بما يرجع إلى حكمها، أو بما يرجع إلى مكانها من الأصل أو الفرع.

الفصل الرابع: وهو الكلام فيما يقع به الترجيح

فاعلم أن العلة ترجح بما يرجع إلى طريقها أو بما يرجع إلى حكمها، أو بما يرجع إلى مكانها من الأصل أو الفرع أو هما بمجموعهما، أو بما يرجع إلى العلة نفسها، أو بما يتصل بذلك فلنفرد لكل واحد منها كلاماً يخصه ويجعله أنماطاً.

في ترجيح العلة بما يرجع إلى طريقها، وطريق وجودها في الأصل أو الفرع.

النمط الأول: في ترجيح العلة [1] بما يرجع إلى طريقها:

فمعناه أن يكون طريق وجودها في الأصل أو في الفرع أقوى من

---

(١) الترجيح بحسب دليل العلية وهي الطرق الدالة على علية الوصف في الأصل، وهي على ما أورده المصنف، إما نقلية أو عقلية، والنقلية إما نص وإما إجماع. والنص إما قاطع، وإما ظاهر، والعقلية خمسة وهي: المناسبة، والدوران، والسبر، والشبه، والطرد، ولم يذكر الإجماع من النقلية وتنقيح المناط. ر: البدخشي (الشرح): (٣/ ٢٥٠) رفيق العجم (مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين): (١/ ٤٢٧).

يقول أبو الحسين: فيما يرجع به علة على علة: اعلم أنه ينبغي أن نذكر أولاً ما الترجيح؟ وما الفائدة فيه؟ ثم نقسم الترجيح للعلل، أما الترجيح: فهو الشروع في تقوية أحد الطريقين على الآخر، ولذلك لا يصح الترجيح إلا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل واحد منهما؛ لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق. وأما الفائدة في الترجيح: فهي أن يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما، ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة؛ لأنها لا تتعارض؛ لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها، وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافيها؛ ولأن الأدلة لا تقتضي الظن، فلا يمكن القول بأن أحد الظنين يقوى؛ ولأن الترجيح يقتضي التمسك بما ثبت فيه الترجيح، واطراح ما لم يثبت فيه والدليل لا يجوز اطراحه. فأما قسمة ترجيح العلل فهي أن العلة ينبغي أن ترجح بما يرجع إلى طريقها وبما يرجع إلى الحكم الذي هي طريقه، وبما يرجع إلى مكانها، وهو الأصل، أو الفرع، أو هما بمجموعهما، أما الراجع إلى طريقها، فمنه ما يرجع إلى طريقها في الأصل، ومنه ما يرجع إلى طريقها في الفرع، أما الراجع إلى طريقها في الأصل: فهو ضربان:

أحدهما: أن يكون طريق وجودها في الأصل أقوى من طريق وجود علة أخرى في أصلها.

والآخر: أن يكون طريق صحة إحدى العلتين في الأصل أقوى من طريق صحة الأخرى.

وأما الراجع إلى طريقها في الفرع، فأن يكون طريق وجودها في الفرع أقوى من طريق وجود الأخرى في فرعها. وأما الترجيح الراجع إلى حكمها فضربان:

أحدهما: يتعلق بحكمها في الأصل، والآخر يتعلق بحكمها في الفرع. أما المتعلق بالأصل فضربان: أحدهما: أن يكون طريق ثبوت أحد الحكمين في الأصل أقوى من طريق ثبوت الحكم الآخر في أصله. والآخر: أن يكون طريق ثبوت أحدهما في الأصل الشرع، وطريق ثبوت الآخر في أصله العقل. ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٢٤٤-٢٤٥).

طريق وجود العلة الأخرى في أصلها أو في فرعها، أو يكون طريق صحة إحدى العلتين في الأصل أقوى من طريق صحة الأخرى في أصلها، وإنما يكون طريق وجودها في الأصل أو الفرع أقوى من طريق وجود العلة الأخرى بأن تكون إحداهما يعلم وجودها بالحس والضرورة نحو كون البر مكيلاً ومطعوماً، وكون الأرز كذلك، ويكون وجود الأخرى معلوماً بالاستدلال نحو أن يكون حكماً شرعياً كقولنا طهارة عن حدث وغير ذلك، وفي الصورة نظر، قد ذكرناها في شرح هذا الكتاب، أو يكون وجود أحدهما معلوماً بدليل ويكون وجود الآخر مظنوناً بأمارة أو يكونا جميعاً مظنونين بأمارتين غير أن أمارة وجود أحدهما أقوى. ولا شك أن ذلك وجه ترجيح؛ لأن الوصف لا يكون علة في الأصل ولا في الفرع، إلا وهو موجود فيهما، فإذا كان علمنا أو ظننا لوجود أحد الوصفين في الأصل والفرع أقوى من علمنا أو ظننا لوجود الوصف الآخر فقد صار ظننا لكونه علة حكم الأصل والفرع أقوى من ظننا الآخر علة حكم الأصل والفرع. فأما التي طريق كونها علة حكم الأصل أقوى، فهي التي يكون طريق كونها علة حكمه صريح نص، ويكون طريق الآخر تنبيه نص أو يكون طريق أحدهما تنبيه نص، وطريق الآخر المناسبة أو يكون طريق أحدهما المناسبة، وطريق الأخرى مجرد الشبه، أو تكون أمارة أحدهما أقوى من أمارة الأخرى بخصوصية كأن يكون تنبيه نص أحدهما أكثر إيماءً من الآخر، أو مناسبة أحدهما جلية والأخرى خفية شبهيتين إحداهما معتبرة بحالتي ذات واحدة، والأخرى معتبرة بحالتي ذاتين.

وإنما يكون طريق وجودها في الأصل أو الفرع أقوى من طريق وجود العلة الأخرى بأن تكون إحداهما يعلم وجودها بالحس والضرورة نحو كون البر مكيلاً ومطعوماً، وكون الأرز كذلك.

ولا شك أن ذلك وجه ترجيح؛ لأن الوصف لا يكون علة في الأصل ولا في الفرع، إلا وهو موجود فيهما

أو تكون أمارة أحدهما أقوى من أمارة الأخرى بخصوصية كأن يكون تنبيه نص أحدهما أكثر إيماءً من الآخر، أو مناسبة أحدهما جلية والأخرى خفية شبهيتين إحداهما معتبرة بحالتي ذات واحدة، والأخرى معتبرة بحالتي ذاتين

في ترجيح العلل بما يرجع إلى حكمها فهو ضربان: أحدهما يتعلق بحكمها في الأصل، والآخر يتعلق بحكمها في الفرع.

النمط الثاني: في ترجيح العلل بما يرجع إلى حكمها[1]: فهو ضربان:

أحدهما: يتعلق بحكمها في الأصل، والآخر يتعلق بحكمها في الفرع.

أما المتعلق بحكمها في الأصل فهو ضربان:

أحدهما: أن يكون طريق ثبوت أحد الحكمين أقوى من طريق ثبوت الحكم الآخر في أصله، نحو أن يدل على حكم الأصل دليل قاطع، ويدل

---

(١) وأما الترجيح الراجع إلى حكمها فضربان:

أحدهما: يتعلق بحكمها في الأصل، والآخر يتعلق بحكمها في الفرع، أما المتعلق بالأصل فضربان: أحدهما: أن يكون طريق ثبوت أحد الحكمين في الأصل أقوى من طريق ثبوت الحكم الآخر في أصله. والآخر: أن يكون طريق ثبوت أحدهما في الأصل الشرع، وطريق ثبوت الآخر في أصله العقل، وأما المتعلق بحكمها في الفرع، فضروب: منها: أن يكون أحدهما حظراً، والآخر إباحة، ومنها: أن يكون في أحدهما زيادة على الآخر كالندب والمباح، ومنها: أن يكون قد شهدت الأصول بأحد الحكمين كعموم خطاب، أو قول صحابي. ومنها: أن يكون حكم إحدى العلتين يتبعها في جميع فروعها، وحكم العلة الأخرى لا يتبعها في جميع فروعها، فيكون أولى على قول من أجاز تخصيص العلة.

وأما الترجيح الراجع إلى الأصل وحده، فبأن تكون إحدى العلتين منتزعة من عدة أصول، والأخرى منتزعة من أصل واحد، وأما الترجيح الراجع إلى الفرع، فبأن يكون فروع إحدى العلتين أكثر من الأخرى.

وأما الراجع إلى الأصل والفرع جميعاً، فبأن يكون الفرع بأحد الأصلين أشبه منه بالآخر، بأن يكون من جنسه، كرد كفارة إلى كفارة، ورد المقدار المفسد للصلاة من كشف العورة إلى مقدار ما يفسدها من النجاسة؛ لأن بين هذين تجانساً من بعض الوجوه، وفي بعض هذه الوجوه اختلاف.

ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٤٥-٨٤٦).

على حكم الأصل الآخر أمارة. وإنما كان ذلك وجهاً يقتضي الترجيح؛ لأن الوصف لا يكون علة حكم الأصل، إلا وحكمه ثابت، فإذا كان حكم أحد الأصلين أقوى ثبوتاً كان ما يتبعه من العلة، ومن حكم الفرع أقوى ثبوتاً.

لأن الوصف لا يكون علة حكم الأصل، إلا وحكمه ثابت

والضرب الثاني: أن يكون طريق ثبوت أحدهما في الأصل الشرع[1]، وطريق ثبوت أحدهما في أصله العقل؛ لأن القياس الشرعي دلالة شرعية، والأولى في الأدلة الشرعية أن تكون أحكامها شرعية والقياس

في أصله العقل؛ لأن القياس الشرعي دلالة شرعية

---

(١) وأما الترجيح بقوة ثبوت الحكم في الأصل فنحو أن يدل على حكم الأصل دليل قاطع، ويدل على حكم الأصل الآخر أمارة، وإنما كان ما قوى حكم أصله أولى؛ لأن الوصف لا يكون علة بحكم الأصل إلا وحكمه ثابت، فإذا كان حكم أحد الأصلين أقوى ثبوتاً كان ما يقعه من العلة، ومن حكم الفرع أقوى ثبوتاً.

وأما الترجيح بكون أحد الحكمين شرعياً والآخر عقلياً، فصحيح؛ لأن القياس الشرعي دلالة شرعية، والأولى في الأدلة الشرعية أن يكون أحكامها شرعية، والقياس الذي حكمه شرعي هو أشد مطابقة للأدلة الشرعية.

فإن قيل: كيف يجوز أن يستخرج من أصل عقلي علة شرعية؟

قيل: يجوز ذلك؛ إذا لم ينقلنا منه الشرع فنستخرج العلة، فإذا كان أحد الحكمين نفياً والآخر إثباتاً وكانا شرعيين، فقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله أنه لا يكون أحدهما أولى من الآخر، وقد ذكرنا في ترجيح الأخبار أنه لا بد في النفي والإثبات من أن يكون أحدهما عقلياً والآخر سمعياً.

وأما الترجيح بشهادة الأصول، فقد يراد بشهادة الأصول أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الأصول، مثل تحريم المثلة في الجملة، فالعلة المحرمة لمثله مخصوصة أولى؛ لأن الشريعة في الجملة تشهد بها، وقد يراد بشهادة الأصول الكتاب والسنة، والإجماع، وهذه إن كانت صريحة فهي الأصل في الدلالة لا يجوز الترجيح بها، وإن مسها احتمال شديد جاز ترجيح القياس بها، لوضوح دلالة القياس على دلالتها. أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٤٩-٨٥٠).

الذي حكمه شرعي أشد مطابقة للأدلة الشرعية؛ ولأن العلة التي حكمها شرعي تكون ناقلة عما في حكم العقل، فهذا ما ذكره في الكتاب، ويمكن أن يقال متى كان الشرع قد أقر حكم العقل وقواه فقد صار شرعياً، فهما سيان لاسيما على ما حققه أبو الحسين في معنى كون الحكم شرعياً، ولذلك سأل نفسه رضي الله عنه.

ولأن العلة التي حكمها شرعي تكون ناقلة عما في حكم العقل.

فإن قيل: كيف يجوز أن تستخرج من حكم عقلي علة شرعية، وأجاب بأنه يجوز ذلك إذا لم ينقلنا عنه الشرع، ويمكن أن يقال فقد صرتم إلى أن تبقية العقل تصير الحكم شرعياً، لاسيما مع جواز نقله كما ذكره أبو الحسين. قال رضي الله عنه: فأما إذا كان أحد الحكمين نفياً، والآخر إثباتاً وكانا شرعيين فقد ذكر القاضي أنه لا تكون أحد العلتين أقوى من الأخرى، وذكر أبو الحسين أنه لا بد في النفي والإثبات من أن يكون أحدهما عقلياً والآخر شرعياً، والصحيح أنه قد يكون الحكمان شرعيين، وإن كان أحدهما نفياً والآخر إثباتاً كالعتاق ونفيه، وأما المتعلق بحكم العلة في الفرع[1] فضروب:

كيف يجوز أن تستخرج من حكم عقلي علة شرعية؟

ذكر أبو الحسين أنه لا بد في النفي والإثبات من أن يكون أحدهما عقلياً والآخر شرعياً.

---

(١) قال ابن برهان: لا يجوز القياس والإلحاق إلا بعلة مناسبة أو شبه يغلب على الظن عند أصحابنا، وأكثر الحنفية، وقالت طائفة من الحنفية: لا يعتبر ذلك، ويكفي الإلحاق بالوصف المطلق العام، وكذلك ذكر المسألة أبو الخطاب، والقاضي، وهو منصوص أحمد، ولفظه في المجرد، ولا يجوز رد الفرع إلى أصل حتى تجمعهما علة معينة تقتضي إلحاقه، فإما أن يعتبر ضرب من التنبيه فلا، وقد قال أحمد: إنما يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فليس مثله.

الضرب الأول: أن يكون أحد الحكمين حظراً[1] والآخر إباحة، فمتى كان الحظر شرعياً، كان أولى وكانت علته أقوى؛ لأن الحكم الشرعي أقوى من حيث كان ناقلاً؛ ولأن الأخذ بالحظر أحوط، وإن كان الحظر عقلياً والإباحة شرعية، فالواجب الرجوع إلى ترجيح آخر، وإن كان الحظر والإباحة معاً شرعيين صريح على قول من تخير كونهما معاً شرعيين فالحظر أولى لحيطة.

أن يكون أحد الحكمين حظراً والآخر إباحة، فمتى كان الحظر شرعياً، كان أولى وكانت علته أقوى.

والضرب الثاني: أن يكون حكم أحد العلتين إثبات عتاق[2]، وحكم الأخرى نفيه، فعند أبي الحسن، وأبي الحسين المنفية أولى، وعند القاضي وجماعة أنهما سواء.

أن يكون حكم أحد العلتين إثبات عتاق، وحكم الأخرى نفيه. فالمنفية أولى وعند القاضي وجماعة أنهما سواء.

قال رضي الله عنه: وذلك هو الصحيح؛ لأنهما حكمان شرعيان وقد تقدم تحقيق ذلك في الأخبار.

والضرب الثالث: أن يكون حكم أحدهما إسقاط[3] حد، وحكم

أن يكون حكم أحدهما إسقاط[1] حد، وحكم الأخرى إثباته.

---

(١) فإذا كانت إحدى العلتين حاظرة مثلاً والأخرى مبيحة فذكر أبو الخطاب احتمالين: أحدهما: أن الحاظرة أولى، وقال القاضي والكرخي: والثاني هما سواء.

(٢) فإذا كانت إحدى العلتين أو أحد الخبرين يوجب العتق، والآخر يقتضي الرق فهما سواء، قاله أبو الخطاب، وحكاه عن الشافعي قال: ويحتمل أن تقدم التي تقتضي الرق، وبه قال بعض المتكلمين، تقدم علة العتق. وقال القاضي في «الكفاية»: المثبت للحرية أولى.

(٣) فإذا كانت إحداهما تقتضي سقوط الحد، والأخرى تقتضي وجوبه، فذكر أبو الخطاب فيها ثلاثة احتمالات:
أحدهما: هما سواء، وبه قال الحلواني، وبعض الشافعية.
والثاني: المسقط أولى، وبه قال أبو عبد الله البصري.
والثالث: المثبت للحد، وبه قال عبد الجبار بن أحمد، قال القاضي في «الكفاية»: وهذا أشبه بأصلنا، واستدل عليه من كلام أحمد.

الأخرى إثباته، وقد اختلفوا في ذلك، فعند ابن أبان[١]، وأبي عبد الله[٢]، وأبي الحسين[٣] المسقطة أولى. وقال القاضي: المثبتة أولى، قال رضي الله عنه: والصحيح هو الأول؛ لأنه قد أخذ علينا إسقاط الحدود بالشبهات لتعارض البينتين، فإذا تعارضت العلتان.

وقد اختلفوا في ذلك، فعند ابن أبان، وأبي عبد الله، وأبي الحسين المسقطة أولى. وقال القاضي: المثبتة أولى.

والضرب الرابع: أن يكون حكم أحد العلتين أزيد من حكم الأخرى، نحو أن يكون حكم إحداهما ندباً، وحكم الأخرى إباحة، فالتي حكمها الندب أولى؛ لأن الندب يتضمن زيادة، وهذا ما ذكره في الكتاب وهو بعيد جداً؛ لأنه تصحيح الأصل بالفرع لغير وجه، وهو توقف محض.

أن يكون حكم أحد العلتين أزيد من حكم الأخرى، نحو أن يكون حكم إحداهما ندباً، وحكم الأخرى إباحة، فالتي حكمها الندب أولى.

والضرب الخامس: أن يكون أحد العلتين قد شهدت له الأصول[٤]

.أن يكون أحد العلتين قد شهدت له الأصول

---

(١) ومنها: أن تكون إحداهما توجب، والأخرى تندب، أو تكون إحداهما تندب والأخرى تبيح، فتكون أولى؛ لأن الإيجاب فيه الندب وزيادة، والندب فيه الإباحة وزيادة، هذا قول أبي الخطاب.

(٢) إذا كانت إحدى العلتين منتزعة من أصلين والأخرى منتزعة من أصل واحد، فالمنتزعة من أصلين أولى، وقال بعض الشافعية: هما سواء.

(٣) ومن ذلك أن يكون حكم إحدى العلتين موجوداً معاً وحكم الأخرى يوجد قبلها فتكون المصاحبة أولى، قال الشيخ: مثاله قول أصحابنا في المبتوتة أنها أجنبية فأشبهت المنقضية العدة، فهي راجحة على قوله: معتدة عن طلاق أشبهت الرجعية، فالأولى أولى، لأن الحكم يوجد بوجودها، وهي هذا الترجيح نظر.

ر: «مسودة آل تيمية في أصول الفقه»: (ص٣٧٧-٣٨٢).

(٤) وشهادة الأصول طريق في إثبات العلة كقولنا: في الخيل لا تجب الزكاة، في ذكورها، فلا تجب في إناثها، والدليل عليه بقية الأصول من الحيوان نفياً وإثباتاً... وعلل أبو الخطاب، بأنه يشبه الطرد والعكس، وحكى عن الشافعية وجهين.ر: «مسودة آل تيمية»: (ص٤٠٩).

كتحريم المثلة في الجملة، فالعلة المحرمة للمثلة مخصوصة أولى من المبيحة لها؛ لأن الشريعة في الجملة تشهد لها نحو أن يكون الكتاب والسنة والإجماع قد شهدت له، أو بعضها، وهذه إن كانت صريحة فهي الأصل في الدلالة، فلا يجوز وقوع الترجيح بها، وإن مسها احتمال شديد جاز ترجيح القياس بها لوضوح دلالة القياس على دلالتها، ولذلك كانت العلة التي لا تخصص العموم أولى من التي تخصصه، لأن لفظ العموم يشهد لها، وإلى ذلك ذهب أبو الحسين، وذكر قاضي القضاة في (الشرح) أن هذا مخالف لما ذكرناه في الأصول؛ لأن كلا المعللين قد اتفقا على مطابقة ذلك الأصل لإحدى العلتين، ولم يقع الاتفاق منهما على ذلك في هذا الموضع؛ لأن أحد المعللين يقول: ما أراد الله تعالى بالعموم ما تناولته العلة المخصصة.

كتحريم المثلة في الجملة، فالعلة المحرمة للمثلة مخصوصة أولى من المبيحة لها.

قال رضي الله عنه: ولقائل أن يقول: إنهما سواء؛ لأن إحدى المعللين وإن لم يقل ذلك فإن العموم يشهد بمطابقة إحدى العلتين، فكانت أولى وبعد فعنده أنه متى اقترن بالقياس خبر محتمل، رجح به مع أن أحد المعللين يمكنه أن يقول في المحتمل، إنه ما أريد به ما يخالف علته، وقوله ذلك في المحتمل أمكن من قوله في العموم.

ولقائل أن يقول: إنهما سواء؛ لأن إحدى المعللين وإن لم يقل ذلك فإن العموم يشهد بمطابقة إحدى العلتين، فكانت أولى

والضرب السادس: أن يكون حكم إحدى العلتين يتبعها في جميع فروعها دون الأخرى، وقد اختلف من أجاز التخصيص في العلة في الترجيح، بذلك والأولى الترجيح به؛ لأن لزوم الحكم لها يكسبها شبهاً بالعلل العقلية، ويؤذن بلزومها لها في الأصل فكانت أولى.

أن يكون حكم إحدى العلتين يتبعها في جميع فروعها دون الأخرى

النمط الثالث:

الترجيح مما يرجع إلى الأصل[1]: فذلك بأن تكون إحدى العلتين منتزعة من أصول كثيرة، والأخرى منتزعة من أقل من تلك الأصول

فمن الناس من رجح بذلك ومنهم من لم يرجح به.

وقد اختلف في ذلك فمن الناس من رجح بذلك، ومنهم من لم يرجح به.

قال قاضي القضاة: لا يرجح به إذا كانت طريقة التعليل واحدة، وإن كانت طريقة غير واحدة رجح به

وقال قاضي القضاة: لا يرجح به إذا كانت طريقة التعليل واحدة، وإن كانت طريقة غير واحدة رجح به، وذكر أبو الحسين إن كانت علل الأصول كثيرة، وأماراتها مختلفة فذلك ترجيح وإن كانت العلة واحدة، وأماراتها واحدة، وكان الأصل نوعاً واحداً وإنما أشخاصه كثيرة، فإنه لا يرجح بذلك وإن كانت الأصول أنواعاً كثيرة، وقع الترجيح بها.

(١) أما التي طريق وجودها في الأصل أقوى، فبأن تكون إحداهما يعلم وجودها في الأصل بالحس، والصورة نحو كون البر مكيلاً أو مطعوماً، وتكون الأخرى معلوم وجودها فيه باستدلال، أو أحدهما معلوم وجودها في الأصل بدليل، والأخرى مظنون وجودها فيه بأمارة، أو يكونا جميعاً مظنونين بأمارتين، غير ان أمارة وجود إحداهما أقوى، وذلك وجه ترجيح؛ لأن الوصف لا يكون علة في الأصل إلا وهو موجود فيه، فإذا كان علمنا أو ظننا لوجوده فيه أقوى من علمنا أو ظننا لوجود الأخرى فيه، فقد صار ظننا لكونها علة حكم الأصل أقوى من ظننا لكون الأخرى علة حكم الأصل، وأما التي طريق كونها علة حكم الأصل أقوى، فبأن يكون علة كونها حكم الأصل صريح نص، وطريق الأخرى تنبيه نص، أو طريق إحداهما تنبيه نص، وطريق الأخرى الاستنباط، أو أمارة إحداهما أقوى من أمارة الأخرى، وإنما كان ذلك ترجيحاً؛ لأن ما قوي طريقه قوي الظن له، أو الاعتقاد له، وكذلك التي طريق وجودها في الفرع أقوى من طريق وجود الأخرى في الفرع؛ لأن ثبوت الحكم في الفرع تبع لوجود علته فيه، فإذا قوي علمنا أو ظننا لوجودها في الفرع، قوي علمنا لقوة أصل العلم، وإذا كان حكمها في الفرع أولى، فقد صار كونها علة أولى.
أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٢٤٦-٢٤٧).

قال رضي الله عنه: وذلك هو الصحيح؛ لأن علل الأصول[1] متى كانت كثيرة وأماراتها مختلفة فالترجيح بها يقع لشهادة العلل بعضها لبعض، ومتى كانت العلة واحدة وأمارتها واحدة ونوع الأصل واحد وأشخاصه كثيرة لم يقع بذلك ترجيح؛ لأن النوع واحد وعلى أنّا لا نعلم أن آحاد بعض الأنواع أكثر من أحاد النوع الآخر، ومتى كانت الأصول أنواعاً كثيرة، فإن الترجيح يقع بها، وإن كانت علتها واحدة؛ لأن الأصول الكثيرة تكون شاهدة لإحدى العلتين، ويكون حكمها أكثر ثبوتاً في الأصول من حكم الأخرى، وذلك يقوى الظن، مثاله تعليل اشتراط النية في الوضوء بكونه عبادة يشترط في بدلها النية، فاشتراط فيها قياساً على الكفارات، فإن اختلاف أنواع الكفارات يوجب قوة هذه العلة وتكون أولى من العلة التي يرد بها الوضوء إلى أدلة النجاسة في نفي اشتراط النية، وقد حصل من هذه الجملة أن الترجيح بكثرة العلل لا

متى كانت كثيرة وأماراتها مختلفة فالترجيح بها يقع لشهادة العلل بعضها لبعض

ومتى كانت الأصول أنواعاً كثيرة، فإن الترجيح يقع بها، وإن كانت علتها واحدة؛ لأن الأصول الكثيرة تكون شاهدة لإحدى العلتين

(١) فأما الترجيح بما يرجع إلى الأصل، فبأن يكون إحدى العلتين منتزعة من أصول كثيرة، والأخرى منتزعة من أقل من تلك الأصول، فقد اختلف في ذلك فمن الناس من رجح بذلك، ومنهم من لم يرجح به، وقال قاضي القضاة رحمه الله: لا يرجع به إذا كانت طريقة التعليل واحدة، وإن كانت طريقته غير واحدة رجع به، أما أنه إذا كانت علل تلك الأصول كثيرة، وأماراتها مختلفة فالترجيح يقع بذلك لشهادة العلل، وأماراتها بعضها لبعض، ويكون الترجيح واقعاً حينئذٍ بشهادة العلل بعضها لبعض، وأما إذا كانت العلة واحدة، وأماراتها واحدة فإنه إن كان الأصل نوعاً وإنما أشخاصه كثيرة فإنه لا يرجع في ذلك؛ لأن النوع واحد، وعلى أنا لا نعلم أن آحاد بعض النوع أكثر من آحاد النوع الآخر، وإن كانت الأصول أنواعاً كثيرة، وقع الترجيح بها، وإن كانت علتها واحدة؛ لأنه تكون الأصول الكثيرة شاهدة لإحدى العلتين، ويكون حكمها أكثر ثبوتاً في الأصول من حكم الآخر وذلك مقوٍّ للظن. ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٥١، ٨٥٢).

بكثرة الأصول، إلا في موضع واحد، فإنه إمَّا أن يستند كل واحد من الحكمين إلى أصل واحد، إلا أن علة أحد الأصلين تعضدها علل أخرى، فذلك رجحان ظاهر. مثاله قولنا: طهارة حكمية فوجب فيها النية دليله التيمم؛ ولأنها طهارة مرئية في أعضاء مخصوصة فوجب فيها النية كالتيمم ولأنها طهارة تستباح بها الصلاة، فيلزم النية كالتيمم وإمَّا أن تستند أحد العلتين إلى أصل والأخرى إلى أصول لا تعتضد بعلل أخر، فذلك أيضاً وجه ظاهر مثاله قولنا عبادة فوجبت فيها النية دليله الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك، وإما أن تستند أحد العلتين إلى أصل والأخرى إلى أصول متغايرة، ثم يعتضد ذلك بعلل مترادفة وذلك وجه في الترجيح ظاهر كقولنا طهارة حكمية فاعتبرت فيها النية كالتيمم؛ ولأنها عبادة فافتقرت إليها كالحج والصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك؛ ولأنها واجب بدلي فلزمت فيها كالكفارات الثلاث. وإما أن يستند كل واحد منهما إلى أصل واحد لكن أشخاص أحدها أكثر فذلك لا يرجح به، لو كان له ثبوت، فقد وضح لك أن الترجيح في هذه المسألة كان بالعلل إلا في المثال المتوسط، ولقائل أن يقول لا فرق بين الأصل والعلة فيما ذكرتم، بل يختص الأصل بفضل على العلة، فإن العلل قد تتعدد مع وحدة الأصل، وقد تتعدد الأصول مع وحدة العلة، وقد تتعدد الأصول والعلل وتختص الأصول بأنها قد تتعدد في أجناسها وإن كان النوع واحداً كأن يقال: عبادة بدليهة، فافتقرت إلى النية كما افتقر بدلها قياساً على الكفارات الثلاث.

أن الترجيح بكثرة العلل لا بكثرة الأصول، إلا في موضع واحد.

مثاله قولنا: عبادة فوجبت فيها النية دليلة الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك.

ولقائل أن يقول لا فرق بين الأصل والعلة فيما ذكرتم؛ بل يختص الأصل بفضل على العلة، فإن العلل قد تتعدد مع وحدة الأصل

النمط الرابع: في الترجيح بما يرجع إلى الفرع[1]: وذلك هو أن تكون فروع أحد العلتين أكثر من فروع الأخرى

في الترجيح بما يرجع إلى الفرع، فذهب قوم إلى أن ذلك وجه ترجيح، ورجحوا المتعدية على القاصرة، وذهبت آخرون إلى خلافه.

فتكون أعم من الأخرى، وقد اختلفوا في الترجيح بذلك، فذهب قوم إلى أن ذلك وجه ترجيح، ورجحوا المتعدية على القاصرة، بذلك وهو قول الشافعي والقاضي، وذهب آخرون إلى خلافه وهو قول الحنفية، فيهم أبو الحسن، وأبو عبد الله، وأبو الحسين، واختار ذلك السيد أبو طالب عليه السلام، واحتج الأولون، فقالوا: إنما إذا كثرت فروعها

---

(١) وأما ترجيح العلة الراجع إلى فروعها، فأن يكون فروع إحدى العلتين أكثر من فروع الأخرى، وقد رجح بذلك قوم، وكذلك العلة المتعدية ولم يرجح به آخرون والأولون قالوا: إنها إذا كثرت فروعها كثرت فائدتها، فكانت أولى، ولقائل أن يقول: إنما يجب أن تكون أولى، إذا كثرت فوائدها الشرعية وكثرة فروعها ترجع إلى اختيار الله تعالى خلق الأنواع التي تختص تلك العلة وليس ذلك بأمر شرعي.

واحتج من لم يرجح بذلك بأن قال: لو كان أعم العلتين بالأخذ أولى، لكان أعم الخطابين أولى بالعمل، والجواب: أنه إنما لم يكن أعم الخطابين أولى، بل كان أخصهم أولى؛ لأن الأخذ بأخصهما ليس فيه اطراح لأخصهما، وأما العلتان فإنهما إذا انتهتا إلى الترجيح لم يمكن الجمع بينهما، وأيهما استعملت أطرحت الأخرى، فكان إطراح ما قل حكمه لقلة فروعه أولى.

وقالوا أيضاً: ينبغي أن تصح العلة في الأصل،وإذا صحت أجريت في القوة. قلت أو كثرت.

والجواب إنه إنما ترجع العلة على العلة إذا شهد لثبوت كل واحدة منهما أمارة، ولا معنى لقولكم: (ينبغي أن تثبت العلة في الأصل) وقالوا أيضاً: كثرة الفروع ترجع إلى كثرة ما خلق الله مما يوجد فيه العلة، وليس ذلك بأمر شرعي فيقع به الترجيح. وليس كذلك كثرة أنواع الأصول؛ لأن الأصل شاهد للعلة، فكثرة ما يشهد لها يقويها، والفروع لا يشهد للعلة بل حكمه تابع لها.

ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٢/ ٨٥٢).

كثرت فائدتها، فكانت أولى. قال رضي الله عنه: ولقائل أن يقول: إنما يجب أن تكون أولى، إذا كثرت أحكامها الشرعية وكثر فروعها راجعة إلى اختيار الله تعال لخلق الأنواع التي تختص بتلك العلة، وليس ذلك بأمر شرعي، وأشد من ذلك أن يقال: إن ذلك دور محض فلا عبرة به فإن اعتبروا بالأصول.

قلنا: فرق بينهما؛ لأن الأصل يشهد للعلة فكثرة ما يشهد لها يقويها، والفرع لا يشهد لها بل حكمه تابع لها.

النمط الخامس: الترجيح بما يرجع إلى الأصل والفرع[1]:

أن تكون إحدى العلتين ترد بها الفرع إلى ما هو من جنسه كرد كفارة إلى كفارة، والأخرى ترد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه، كرد كفارة إلى ما ليس بكفارة

فهو أن تكون إحدى العلتين ترد بها الفرع إلى ما هو من جنسه كرد كفارة إلى كفارة، والأخرى ترد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه، كرد كفارة إلى ما ليس بكفارة، فالأول أولى، وهو مذهب أبي الحسن الكرخي، وأبي الحسين البصري، وأكثر الشافعية، وذهب بعضهم إلى أنه

---

(١) وأما ترجيح العلة بما يرجع إلى الأصل والفرع، فهو أن تكون إحدى العلتين يرد بها الفرع إلى ما هو من جنسه، كرد كفارة إلى كفارة، والأخرى يرد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه كرد كفارة إلى غير كفارة، فتكون الأولى وهو مذهب أبي الحسن، وأكثر الشافعية؛ لأن الشيء أكثر شبها بجنسه منه بغير جنسه، والقياس يتبع الشبه، فكثرته تقوي الظن وإن لم تكن تلك الوجوه علة.

وبالجملة رد الشيء إلى ما هو أشبه به أولى، ولذلك كان رد كشف العورة إلى إزالة النجاسة في انكشاف قدر الدرهم من العورة المغلظة يفسد الصلاة أولى من الرد إلى غير ذلك.

أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٥٣).

لا يرجح بذلك، والذي يدل على الأول أن الشيء أكثر شبهاً بجنسه منه، بغير جنسه، والقياس يتبع ذلك الشبه فكثرته يقوي الظن.

وأبي الحسين البصري، وأكثر الشافعية، وذهب بعضهم إلى أنه لا يرجح بذلك، والذي يدل على الأول أن الشيء أكثر شبهاً بجنسه منه، بغير جنسه.
والقياس يتبع ذلك الشبه فكثرته يقوى الظن.

وأما النمط السادس: وهو الترجيح بما يرجع إلى العلة:

فهو أن تعضد العلة علة أخرى فتجري مجرى الأخبار، إذا تواردت على مخبر واحد، فإن بعضها يقوى بالبعض.

وأما النمط السابع: وهو الترجيح بما لا يرجع إلى شيء من ذلك:

فنحو أن تعضد العلة بقول صحابي، فإن ذلك يكسبها قوة؛ لأن الصحابي أعرف بمقاصد النبي ﷺ، ونحو أن يعلل الأكثر من الصحابة بعلة، ويعلل الأقل بعلة، فالترجيح يقع بذلك كالأخبار، إلا أن ينفرد الأعلم كأمير المؤمنين عليه السلام، وهذا أيضاً إنما يعد ترجيحاً عند من يسوغ الاجتهاد في مخالفة رأيه، فأما من يقول: إن قوله عليه السلام يقطع الاجتهاد، فليس من باب الترجيح، بل أقوى من ذلك.

أما من يقول: أن قوله عليه السلام يقطع الاجتهاد فليس من باب الترجيح، بل أقوى من ذلك.

وأما الموضع الخامس:
وهو الكلام في الطريق إلى صحة[1] العلة نفسها، والعلم الفارق بين سقيمها وقَوِيمِهَا

الطريق إلى صحتها، هو خروجها على السبر والحكم والقياس يتبع ذلك الشبه فكثرته يقوى الظن.

فاعلم أن الطريق إلى صحتها، هو خروجها على السبر والحكم بالاعتبار الذي ذكرناه ونحن نجمل القول في ذلك، فنقول: كل وصف اعتلق بالحكم بنص، أو ما في معناه أو إجماع أو ما في معناه أو مناسبة صحيحة واستنباط سليم، فهو علة له، وكل وصف ليس كذلك فليس بعلة، وثلاثة أمور لا يصح الاعتماد عليها في العلة طردها ومجاورتها، وسلامتها، عما يعارضها.

وثلاثة أمور لا يصح الاعتماد عليها في العلة طردها ومجاورتها، وسلامتها، عما يعارضها.

أما الاعتبار الأول، فقد حكاه في الكتاب عن بعض الشافعية والجمهور على خلافه.

واعلم أن طردها هو جريانها في معلولاتها، فمتى كان ذلك لا يتم إلا بعد صحة العلة، وهي لا تصح إلا به وقف كل واحد منهما على

---

(١) جاء في «البحر المحيط» تعريف للعلة بأنها: شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع. قال ابن فورك: من الناس من اقتصر على الشبه، ومنع القول بالعلة، وقال ابن السمعاني: ذهب بعض القيّاسين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علة، إذا لاح بعض الشبه، وذهب جمهور القياسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بد منها في القياس، وهي ركن القياس لا يقوم القياس إلا بها.

ر: تعريفات العلة عند الأصوليين في: أبو الحسين البصري (٢/ ٧٠٤) والباجي «المنهاج»: (ص١٤) والباجي «الحدود»: (ص٧٢) وأبو يعلى: (١/ ١٧٥) والشيرازي «اللمع»: (ص٥٨) والشيرازي «الوصول إلى مسائل الأصول»: (٢/ ٢٦٧) والجويني «الكافية»: (ص٦٠) وابن عقيل «الواضح في الأصول»: (ص٩) والرزاي «المحصول»: (٢/ ١٧٩).

الآخر، وذلك محال.

وأما الاعتبار الثاني: وهو مجاورتها فقد ذكر بعض من تكلم في أصول الفقه أن كون الحكم مجاوراً لأحد الوصفين دون الآخر طريق إلى كون ما جاوره الحكم علة دون ما لم يجاوره، وهذا لا يصح لأنه إن كان الحكم بالمجاور للوصف حاصلاً عنده، وإن فقد الوصف الآخر ومرتفعاً عند ارتفاعه، وإن حصل الوصف الآخر، فهذا رجوع إلى أن الحكم قد ثبت بثبوت الوصف، وانتفى بانتفائه، وإن أريد أن الحكم قد يتجدد عند تجدد أحد الوصفين، ولا بد أن يتقدم الوصف الآخر، فإن ذلك لا يدل على أن الوصف المجاور هو العلة وحده، إذا لم يكف حصوله وحده، كالرجم المتجدد استحقاقه عند تجدد الزنا ليس يكفي فيه الزنا، إلا بعد تقدم الإحصان فوجب اعتبارهما وإن كان الإحصان شرطاً لا علة، فإن قال: فلم خصصتم الزنا بأنه علة؟

ذكر بعض من تكلم في أصول الفقه أن كون الحكم مجاوراً لأحد الوصفين دون الآخر طريق إلى كون ما جاوره الحكم علة دون ما لم يجاوره.

قلنا: لأن استحقاق الرجم لا يتعلق في الأصل إلا على ما هو ذنب، والإحصان ليس كذلك، وأما الاعتبار الثالث وهو سلامتها فقد ذكر بعضهم أن سلامة الوصف عن مقاومة علة، أو معارضة أصل، يقتضي بكونه علة، وهذا غير صحيح، فإن من أقوى وجوه الفساد أن لا يدل دليل على صحتها، وإلى ذلك ذهب أبو الحسين، وقال القاضي في «الدرس»: إن قيام الدلالة على التعبد بالقياس يوجب القياس على كل حال، إلا أن يمنع من ذلك مانع، ولقائل أن يقول: إن من أقوى الموانع أن لا يظفر بعلة قد دل الدليل على صحتها.

لأن استحقاق الرجم لا يتعلق في الأصل إلا على ما هو ذنب، والإحصان ليس كذلك.

وقال القاضي في «الدرس»: إن قيام الدلالة على التعبد بالقياس يوجب القياس على كل حال، إلا أن يمنع من ذلك مانع

وأما الفصل الثالث:
وهو الكلام فيما يكون قياساً، وما لا يكون قياساً
وما يتصل بذلك، فهما جنبتان بحسب هذا العقد:

أحدهما: تمييز القياس عما ليس بقياس، والأخرى تفصيل الاعتراضات على القياس.

أما الجنبة الأولى: فهي تحتوي على ثلاثة أنواع قد عدت في القياس، وليست منه.

أما الجنبة الأولى: فهي تحتوي على ثلاثة أنواع قد عدت في القياس، وليست منه على ما نحكيه من الخلاف.

أحدها: الفحوى.

وثانيها: ما في معنى الأصل.

وثالثها: الاستحسان.

أما النوع الأول: فقد اختلف أهل العلم في فحوى[1] الخطاب هل

---

(١) اختلف أهل العلم في فحوى الخطاب هل هو قياس أم لا؟ فذهب جماعة إلى أنه قياس، وذلك هو قول الشيخ أبي الحسين البصري، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يذهب إليه وهو الذي نصره في كتابه الموسوم بـ«الفائق في أصول الفقه» وذهبت جماعة إلى أنه ليس بقياس، وهو قول القاضي والحاكم.

ومثال المسألة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]، وهو المنع من ضربهما وشتمهما يثبت بالقياس أم لا؟ فعند أبي الحسين ومن طابقه كما قدمنا أن ذلك لا يثبت إلا بالقياس الأولى؛ لأنه إذا منع من التأفيف لكونه أذى ينافي التعظيم، فلا شك في كون شتمهما وضربهما أبلغ في باب الاستحقاق، ومنافاة التعظيم من التأفيف بهما، فإذا منع من الأدنى كان المنع من الأعلى في هذا الباب أولى. وذكر قاضي القضاة أن المنع في ضربهما معقول من =

هو قياس أم لا؟

فذهب أبو الحسين إلى أنه قياس، وقال القاضي ليس بقياس، وميله رضي الله عنه إلى الأول، مثاله قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]الآية، ذكر أبو الحسين أنه سبحانه إنما نهى عن ذلك؛ لأنه مناف للإعظام الواجب لهما من حيث كان أذى واستحقاقاً، وذلك يدل من طريق الأولى على المنع من ضربهما؛ لأن ما منع منه لعلة فما فيه

فذهب أبو الحسين إلى أنه قياس، وقال القاضي ليس بقياس

ظاهر اللفظ لا من جهة القياس، ولابد من اعتبار عادة أهل اللغة في ذلك، واختيارنا في هذه المسألة ما ذكره القاضي، والذي يدل على صحته: أن القياس نوع من الاجتهاد في عرف العلماء، وذلك يفيد كلما لم يحصل العلم به أو الظن إلا باعتبار العلل، ورد الفروع إلى الأصول، وملاحظة الأشباه كما قدمنا، ولا يريدون بذلك ما يمكن أن يسلك فيه طريق القياس؛ لأن ما به أصل من الأصول إلا ويمكننا أن نسلك فيه طريق القياس كالصلاة والصيام وغيرهما، فطريقة القياس وإن أمكن استعمالها فيه، كان قياساً والعلم بالمنع من ضربهما حاصل لكل عاقل من أهل اللغة العربية، سمع النهي عن التأفيف بهما ونهرهما من رد الفرع إلى الأصل واعتبار الشبه والعلة الرابطة بينهما.

وقال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» في هذه المسألة: ورجح الآمدي أن هذا المفهوم ليس بقياس، بل مستنده إلى فحوى الدلالة اللفظية، بعد أن ساق كلاماً طويلاً، عرض فيه آراء بعض الفقهاء الذين اشتبه عليهم الأمر، فراح كل واحد منهم يفسر الآية الدالة على التأفيف من زاوية فهمه للغة، فالبعض يرجع مفهومها إلى القياس الجلي، والبعض إلى الأولى والآخرون يشركون في تأويلاتهم أكثر من مفهوم أصولي، وإذا دلت تلك الاستنتاجات على أمر من الأمور، فإنما تدل بدون شك على الاعتبار العظيم الذي جاءت به هذه الآية الكريمة بنصها القاطع في المنع عن التأفيف وهو الشيء الأصغر والأحقر والأقل إزاء الضرب والشتم لهما.

ر: عبد الله بن حمزة «صفوة الاختيار»: (٣٤٠) والطوفي «شرح مختصر الروضة»: (١١٧/٢-١١٩).

تلك العلة وزيادة أولى بالمنع، وذكر قاضي القضاة أن المنع من ضربهما معقول من جهة اللفظ لا من جهة القياس، وإن كان لابد من اعتبار عادة أهل العلة في ذلك، واستدل أبو الحسين على أنه معقول من قياس الأولى، لا من جهة اللفظ، بأنه لو عقل باللفظ لكان اللفظ موضوعاً للمنع من ضربهما، أما في اللغة أو العرف، ومن البين أنه ليس موضوع للمنع من الضرب في اللغة، ولا يجوز أن يكون موضوعاً له في العرف؛ لأن العلم بالمنع من ضربهما موقوف على العلم، بأن المنع من التأفيف لهما إنما ورد على سبيل الإعظام لهما، والتأفيف إذن ينافي الإعظام، فإذا كان الضرب أبلغ في أذاهما، والاستخفاف بهما، من التأفيف كان بالمنع أولى؛ لأنا لو جوزنا أن يكون نهي عن التأفيف؛ لأنه أذى قليل لا للإعظام لجوزنا أن نؤمر بضربهما، فإن الإنسان قد يقول لغيره لا تحبس اللص، بل اقطع يده، ولا تقطع يد فلان بل اقتله، وكذلك لو علمنا أنه نهي عن التأفيف؛ لأنه أذى وجوزنا أن القاضي بأن ذلك لو كان معروفاً بالقياس، لما عرفه إلا من يعرف القياس، ومعلوم أنه يعرفه من لا يعرف القياس، كالنفاة له، ومن لا حظ له في معرفة القياس من أهل اللغة الذين لا علم لهم بأحكام الشرع، فأما من سمع منهم قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[الإسراء:٢٣]، فإنه يعلم بذلك تحريم قتلهما وضربهما، وقد أجاب أبو الحسين بأنه إنما كان يجب، ما ذكره القاضي لو كان ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس يرخص في فعل ما فيه علة المنع، وزيادة كالقول بمنافاة الاستحقاق والأذى للتعظيم، ومنها ما العلم به مقارن للخطاب كالقول إن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم، فإذا كان الأمر كذلك كانت

ذكر قاضي القضاة أن المنع من ضربهما معقول من جهة اللفظ لا من جهة القياس، وإن كان لابد من اعتبار عادة أهل العلة في ذلك.

فإذا كان الضرب أبلغ في أذاهما، والاستخفاف بهما، من التأفيف كان بالمنع أولى.

فإنه يعلم بذلك تحريم قتلهما وضربهما، وقد أجاب أبو الحسين بأنه إنما كان يجب، ما ذكره القاضي لو كان ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس يرخص في فعل ما فيه علة المنع

المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب، وبها يكمل قياس الأولى، ولقائل أن يقول: إن هذا يجري مجرى ما قاله أبو الحسين في طريقة الاستدلال بالأخبار المتواترة، وقد بينا هناك أنه ليس بقياس؛ ولأن ثمرة الخلاف انه هل يجوز النسخ به أم لا؟ وظاهر أنه يجوز النسخ به كالنص.

كذلك كانت المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب، وبها يكمل قياس الأولى

وأما النوع الثاني: وهو الكلام في معنى الأصل [1]:

«من أعتق شقاً له في عبد قوم عليه الباقي» هل ثبوت هذا الحكم ثابت بالقياس على العبد أم لا؟

فهو كقوله ﷺ: «من أعتق شقاً له في عبد قوم عليه الباقي» هل ثبوت هذا الحكم في الأمة ثابت بالقياس على العبد أم لا؟ قال قوم: إنه قياس؛ لأن الخطاب لم يتناول الأمة فاحتجنا في نقل الحكم إليها إلى اعتبار هذا الأصل من العبد، فكان قياساً، وقال قوم: ليس بقياس لأنه يفهم من عرضه ﷺ أنه ما قصد تفرقة بين العبد والأمة؛ ولأنه قد لا يخطر للقياس ببال، ثم يعلم استواء حكمهما، وأمثال ذلك كثيرة، والأظهر أن ما هذا حاله ليس بقياس وقد فصلنا القول فيه في الشرح، ومتى أراد الكرخي بالدلالة على موضع الحكم هذا، فقد أبعد، لولا ذلك لم يتصور خلاف في لزوم الكفارة على الأكل، فإن ما

---

(١) ما في معنى الأصل: وهو الجمع بنفي الفارق، ويسمى بالجلي، ومثاله: كقياس البول في إناء وصبه في الماء الراكد على البول فيه في المنع بجامع أن لا فارق بينهما في مقصود المنع الثابت بحديث مسلم عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ (نهى أن يبال في الماء الراكد) وقد دل هذا الحديث على كراهة البول في الماء القليل راكداً كان أو جارياً، وكذا في الكثير الراكد عند ابن حجر، والخطيب، ويحرم عند النووي، أما في الكثير الجاري فخلاف الأولى.
ر «شرح مسلم» (٣/ ١٧٨) و«التحفة» (١/ ٢٧٣) و«مغني المحتاج» (١/ ١١٠) والمحلي «البدر الطالع في حل جمع الجوامع» (٢/ ٣١١)

في معنى الأصل هو الذي يعد منكره سوفسطائي الشرع، وقد وقع الخلاف في ذلك، فإن الشافعية لا يوجبونها إلا على الجامع، وقد قر القول في ذلك مع أبي الحسن من قبل.

وأما النوع الثالث: وهو الكلام في الاستحسان[1]:

الكلام في الاستحسان قد أكثر فيه المتقدمون والمتأخرون وربما تقل الفائدة في ذكره، وجملته أن القول بالاستحسان مذهب الحنفية.

فقد ذكر في الكتاب أن الكلام في ذلك مما قد أكثر فيه المتقدمون المتأخرون، وربما تقل الفائدة في ذكره وجملته أن القول بالاستحسان مذهب الحنفية[2]، واختاره أبو عبد الله، وممن أنكره الشافعي، وبشر المريسي، وقد ظن كثير ممن أنكره أن الحنفية إنما تعني بالاستحسان الحكم

---

(١) قال الإمام عبد الله بن حمزة: وقد اختلف أهل العلم في حده، فحده بعضهم: أنه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وهذا الحد يبطل استحسانهم العدول عن القياس إلى النص، كما فعلوه في حكم الصائم، وكذلك استحسانهم العدول عن القياس إلى دلالة الإجماع في حكم السَّلَم، وكاستحسان أصحابنا في فم الهر أنه يطهر من دون الغسل ليوم وليلة، فإنهم إنما تركوا القياس في الأفواه للخبر، وحده بعضهم بأنه ترك طريقة إلى أخرى أولى منها لولاها لوجب الثبات على الأولى، ويقرب من هذا حد أبي الحسن وهو قوله: أن الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن الحكم في المسألة بمثل ما يحكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى من الأولى يقتضي العدول عن الأولى، ويلزم على هذا أن يكون القياس الذي يعدل عن الاستحسان إليه استحساناً. ر: «صفوة الاختيار»: (ص٣٤٣).

(٢) الاستحسان قال به أبو حنيفة، وأنكره الباقون، وفُسِّر بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته، ورد بأنه إن تحقق فمعتبر ولا يضر قصور عبارته عنه قطعاً، وإن لم يتحقق عنده فمردود قطعاً، قاله الآمدي في «الأحكام»: (٤/ ٣٩١) وابن الحاجب في «المختصر»: (٤/ ٥٢٠) والمصنف في «رفع الحاجب»: (٤/ ٥٢٢) والزركشي في «التشنيف»: (٢/ ١٥٣) والعراقي في «الغيث الهامع»: (٣/ ٨١٠) والمحلي في «البدر الطالع في حل جمع الجوامع»: (٢/ ٣٢٦).

من غير دلالة، والذي حصله المتأخرون منهم هو أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة أخرى هي أقوى منها، وهذا أولى مما ظنه مخالفوهم؛ لأنه أليق بأهل العلم؛ ولأن أهل المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم؛ ولأنهم قد نصوا على ذلك في كثير من المسائل، فقالوا: أحدهما: في حد الاستحسان، ووجه تسميته استحساناً. والثاني في صحته، وأنه طريق إلى إثبات الأحكام.

في حد الاستحسان ووجه تسميته استحساناً. والثاني صحته وأنه طريق على إثبات الأحكام.

أما الموضع الأول: فقد اختلف أهل العلم في حده:

فحده بعضهم بأنه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وهو باطل؛ لأنهم قد يستحسنون إذا عدلوا إلى نص كاستحسانهم أن لا قضاء على الصائم إذا أكل ناسياً، وكاستحسان أصحابنا في فم الهرة أنه يطهر من دون الغسل ليوم وليلة، فإنهم إنما تركوا القياس في ذلك للخبر، وحده بعضهم بأنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا باطل؛ لأنه قد يعدلون في الاستحسان عن قياس وعن غير قياس، وحده بعضهم بأنه ترك طريقة إلى أخرى أولى منها لولاها لوجب الثبات على الأولى، ويقرب من هذا حد أبي الحسن، وهو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسالة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى من الأول يقتضي العدول عن الأول، وهذا يلزم عليه أن يكون القياس الذي يعدل إليه عن الاستحسان استحساناً، فيجب أن يكون المعتمد في حد الاستحسان ما ذكره أبو الحسين، وهو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير

حده بعضهم بأنه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وهو باطل؛ لأنهم قد يستحسنون إذا عدلوا إلى نص كاستحسانهم أن لا قضاء على الصائم إذا أكل ناسياً، وكاستحسان أصحابنا في فم الهرة أنه يطهر من دون الغسل ليوم وليلة

شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول، واحترزنا بقولنا: غير شامل شمول الألفاظ من تخصيص العموم؛ فإنه لا يقال فيه إنه استحسان وإن كنا قد تركنا ظاهر العموم لأجل الدليل المخصص وهو في حكم الطارئ على العموم في كثير من المواضع لما كان العموم شاملاً شمول الألفاظ، واحترزنا بقولنا في حكم الطارئ على الأول من ترك الاستحسان في بعض المواضع للقياس؛ لأن القياس الذي تركوا له الاستحسان ليس في حكم الطارئ على الأول، بل هو الأصل ، ولذلك لم يصفوه بأنه استحسان وإن كان أقوى في ذلك الموضع مما تركوه، وإنما قلنا: بأن هذا هو حد الاستحسان؛ لأنه كاشف عن معناه على جهة المطابقة، ولذلك يطرد وينعكس، وذلك أمارة صحة الحد والوجه في تسميتهم لذلك استحساناً، هو أن الاستحسان وإن وقع على الاستجلاء، فقد يقع على العلم بحسن الشيء، فيقال: فلان يستحسن القول بالتوحيد والعدل، وقد يقع على الاعتقاد والظن لحسن الشيء، فإذا ظن المجتهد الأمارة واقتضاه ذلك أن يعتقد حسن مدلولها جاز أن يقول: قد استحسنت هذا الحكم فصحت فائدة هذه التسمية، وجاز الاصطلاح منهم عليها.

لأن القياس الذي تركوا له الاستحسان ليس في حكم الطارئ على الأول، بل هو الأصل

فيقال: فلان يستحسن القول بالتوحيد والعدل، وقد يقع على الاعتقاد والظن لحسن الشيء

وأما الموضع الثاني: **فالذي يدل على صحته**

هو أن ترجيح طريق، شرعي على طريق أخرى شرعي، والترجيح بين الطرائق الشرعية جائز فجاز الاستحسان.

واعلم أن هذا من الحنفية مقبول على هذا التعبير، فأما على مطلق هذا اللفظ فلا، وذلك لأن خصومهم من الشفعوية ينقمون عليهم القول به طول الأيام، ولو فسروه بذلك لم يدفعوه فبان أن هذا اللفظ قد تجاذبه الحنفية على معانٍ منها: ما يصح، ومنها: ما يفسد، وقد ذكرنا ذلك في الشرح.

فبان أن هذا اللفظ قد تجاذبه الحنفية على معانٍ منها: ما يصح، ومنها: ما يفسد

وأما الجنبة الثانية: وهي الكلام في الاعتراضات على القياس، فهي عشرة: الممانعة، والمطالبة، وفساد الوضع، والاعتبار، والقول بالموجب، والنقض، والكسر، والقلب، وعدم التأثير، والفرق، والمعارضة.

الاعتراضات على القياس فهي عشرة.

أما الاعتراض الأول:

فاعلم أن المنع[1] إما أن يمنع من ثبوت الوصف في الأصل أو يمنع من ثبوت تأثيره، أو يمنع من ثبوته في الفرع، أو من ثبوته في الأصل

(١) الاعتراضات الواردة على قياس العلة ترجع إلى منع أو معارضة، وإلا لم يقبل، ولا يجب معرفتها على المجتهد، ولذلك لم يتعرض لذكرها بعض الأصوليين وهي عشرة:
الأول المنع: وقد يكون في الأصل إما بمنع كونه معللاً نحو: النبيذ مشتد حرام كالخمر، فيمنع المعترض كون الخمر معللاً أو يمنع حكمه، ولا ينقطع المستدل بمجرده على الأصح نحو: السنور نجس فلا يباع كالكلب، فيمنع كون الكلب لا يباع، ويمنع وجود علته نحو الماء مطعوم فيجري فيه الربا كالبر مطعوماً مثلاً، أو يمنع كونها علة، وإن وجدت فيه كالسفرجل وإن سلم أنه مطعوم كالبر فلا نسلم أن الطعام علة الربا، وقد يكون في الفرع بمنع وجود علة الأصل فيه، نحو سلم أن الطعام علة الربا في البر، وأمنع وجودها في الماء، وعلى المستدل إثباتها بإحدى الطرق المتقدمة، وقد يكون في الأصل والفرع معاً بمنع وجودهما فيهما كقوله: الكلب يغسل الإناء من ولغه سبعاً فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير، فيمنع العلة فيهما. «الفصول»: (٣٠٥).

قول الشافعي في جلد الخنزير حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً، فلم يطهر جلده بالدبغ كالكلب.

والفرع معاً، أو يمنع من ثبوت الحكم في الأصل، مثال الأول: قول الشافعي في جلد الخنزير حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً، فلم يطهر جلده بالدبغ كالكلب، فيقول الخصم: لا أسلم غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً.

ومثال الثاني: أن يقول الحنفي: طهارة بالماء فلم يفتقر إلى النية دليله غسل النجس، فنقول له: لا أسلم في الأصل أن العلة كونها طاهرة بالماء.

عبادة، فلزم فيها النية كالصلاة

ومثال الثالث: أن يقول عبادة، فلزم فيها النية كالصلاة، فنقول له، لا نسلم كون الوضوء عبادة.

ومثال الرابع: أن يقول الشافعي في أن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ، حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً، فوجب أن لا يطهر جلده كالخنزير، فنقول الخصم لا يسلم الوصف في الكلب، ولا في الخنزير.

إزالة النجس بالخل مائع، لا يرفع الحدث، فلا يزيل الخبث

ومثال الخامس: أن يقول في إزالة النجس بالخل مائع، لا يرفع الحدث، فلا يزيل الخبث كالزيت، فيقول الحنفي: لا أسلم الحكم في الأصل.

وأما الاعتراض الثاني: وهو المطالبة[1]، فمداره على طريق صحة العلة،

---

(١) المطالبة بتصحيح العلة وهو من أقوى الاعتراضات، وجوابه بإثباتها إحدى طرقها، ولم يعده الباقلاني فيها؛ لأن الواجب على المستدل في الاجتهاد والمناظرة تصحيح علته قبل أن يطالب بذلك، إذ لا تكون أياً بصورة القياس إلا بعد تصحيحها، فإن سكت عنه فهو مقصر، والمختار وفاقاً للغزالي: أنه كذلك في الاجتهاد لا الجدل. «الفصول اللؤلؤية»: (٣٠٥).

وقد بينا ذلك، ولا يصح الجواب بالسلامة عن أصل معارض أو علة مقاومة كما ذكرنا من قبل.

وأما الاعتراض الثالث: وهو فساد الوضع والاعتبار[1]، فهما طرفان.

أما الطرف الأول: فهو مدافعة النصوص، أو الأصول، مثال الأول: أن يقول الحنفي في نجاسة سؤر السبع سبع ذو ناب، فكان سؤره نجساً كالكلب، وقد روي عنه ﷺ أنه لما امتنع من الإجابة إلى وليمة قوم عندهم كلب، وقد أجاب إلى وليمة قوم في دارهم هرة، فقيل له في ذلك، فقال: الهر سبع. ومثال الثاني تعليل سقوط الكفارة عن العامة بأن القتل عمداً، معنى يوجب القتل فلا يوجب الكفارة كالردة فنقول له: الأصول توجب التغليظ بالعمد، فكيف حاولت به التخفيف.

في نجاسة سؤر السبع سبع ذوناب، فكان سؤره نجساً كالكلب.

وأما الطرف الثاني[2]: وهو يعتبر بالألفاظ والأصول. مثال الأول

(١) فساد الوضع والاعتبار، فالأول ما خالف النصوص والأصول من الأوصاف المعلق عليها ضد الحكم كتعليل لنجاسة سؤر السبع بأنه سبع ذو ناب، فكان سؤره نجساً كالكلب، فيقال: السبعية علة للطهارة بالنص، فلا تعلق عليها ضد حكمها، وكتعليل سقوط الكفارة في القتل العمد عن العامد بأنه معنى يوجب القتل ولا يوجبها كالردة، فيقال: الأصول توجب تغليظ الحكم للعمدية، فلا يطلق بها التخفيف؛ لأنه ضد مقتضاها. «الفصول اللؤلؤية»: (٣٠٦).

(٢) ما حمل فيه الحكم على حكم يخالفه، وقد تكون مخالفة النص كتعليل الطلاق بالنساء بأنه عدد تتعلق به البينونة فاعتبرت بهن كالعدة، فيقال: اعتباره فاسد لمخالفته النص، وهو الطلاق بالحال، وقد يكون لمخالفته الأصول كاعتبار القليل بالكثير، كقياس قليل النجاسة على كثيرها، وبالصغير كالكبير كإيجاب الزكاة في مال الصبي قياساً على الكبير، والحي بالميت كرفع وجوب المضمضة على الحي قياساً على الميت في غسله، والمبدل عنه بالبدل عنه، =

تعليل الحنفي تعليق الطلاق بالنساء بأنه عدد يتعلق به البينونة، فاعتبر بالنساء كالعدة، فيقول الشفعوي: هذا جمع بينما فرقه صاحب الشرع، إذ قال ﷺ: «الطلاق بالرجال والعدة بالنساء»، وأما مثال الثاني: فبحسب ما يعقد به، وقد قيل: إن ذلك كاعتبار القليل بالكثير، والصغير بالكبير، والحي بالميت، والمبدل بالبدل، والمسلم بالكافر، والمتقدم بالمتأخر، والغني بالفقير، والمرأة بالرجل.

تعليل الحنفي تعليق الطلاق بالنساء بأن عدد يتعلق به البينونة، فاعتبر بالنساء كالعدة:

فالأول كقياس قليل النجاسة على كثيرها.

والثاني: كالزكاة في مال الصبي.

والثالث: كرفع المضمضة عن الحي قياساً على الميت في غسله.

والرابع: تعليل إيجاب النية في قوم الأداء بالقياس على القضاء.

والخامس: كرقبة الكافر برقبة المؤمن في الكفارة.

والسادس: كاعتبار النية في الوضوء بها في التيمم.

والسابع: إسقاط الزكاة عن الغني المدين قياساً على العائل الفقير.

كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية، والكافر بالمسلم كقياس الرقبة الكافرة على المسلمة في صحة الكفارة بها، والغني بالفقير كإيجاب الجزية على الذمي الفقير قياساً على الغني، والمرأة بالرجل كقتلها بالردة قياساً عليه، فهذه الوجوه السبعة عدها كثير من الفقهاء من فساد الاعتبار لمخالفتها الأصول.

والمختار: اعتبار الجامع المعتبر فهي واحد، لزم الحكم أولاً من غير الثقات إلى هذه الوجوه وجوابها بالطعن في النص، أو تأويله ومنع مخالفة الأصول. «الفصول اللؤلؤية»: (٣٠٦).

قياس المرأة على الرجل في حل الظفائر

والثامن: قياس المرأة على الرجل في حل الظفائر، وهذا كله عندنا لا يقبل، بل نراعي قيام أمارة صحيحة فمهما قامت فقد لزم الحكم.

القول بالموجب فقد مثله في الكتاب بتعليل الحنفي الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص.

وأما الاعتراض الرابع: وهو القول بالموجب[1] فقد مثله في الكتاب بتعليل الحنفي الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص، فكان من شرطه اقتران معنى كالوقوف بعرفة، فيقول الخصم: فكان من شرطه اقتران معنى الوقوف بعرفة وهو النية.

النقض فقد ذكر في الكتاب في معناه أنه تأخر حكم العلة عنها في فرع يقوم فيه لفظاً، ومعنى، ويبنى عليه الخلاف في تخصيصها

وأما الاعتراض الخامس: وهو النقض[2] فقد ذكر في الكتاب في معناه أنه تأخر حكم العلة عنها في فرع يقوم فيه لفظاً، ومعنى، ويبنى عليه الخلاف في تخصيصها، وقد تقدم، وعندنا أن النقض أن يتأخر عنها حكمها في صوب مجراها لا لوجه فارق، أو يكون مدعاة لا دليل عليها والأول أجود.

وأما الاعتراض السادس: وهو الكسر[3]، فقد ذكر في الكتاب في

---

(١) وهو تسليمهم ما جعله المستدل علة مع انتفاء النزاع في الحكم، كما إذا استدل على وجوب الزكاة في الخيل بأنها حيوان يتسابق عليه، فيجب فيه الزكاة، كالإبل، فيقال بموجب العلة مع منع وجوب الزكاة فيها.

والمختار وفاقاً للمحققين: أنه اعتراض صحيح يبطل العلة لانقطاع التمسك بها في محل النزاع، وجوابه: بأن موجبها هو محل النزاع. «الفصول اللؤلؤية»: (ص٣٠٦).

(٢) النقض: وهو وجود العلة في محل مع تخلف حكمها منصوصة كانت أو مستنبطة، وقد تقدم مفصلاً.

(٣) الكسر: وهو تأخر حكم العلة عنها في فرع تقوم فيه معنى لا لفظاً عند المعترض بأن يرفع وصفاً من أوصافها لظنه أنه لا تأثير له في حكمها، وأن المؤثر ما عداه، أو يبدله بوصف في =

معناه أن يتأخر حكم العلة عنها في فرع تقوم فيه معنى لا لفظاً عند المعترض، وذلك أن ترفع وصفاً من أوصاف العلة ظناً منك أنه لا تأثير له، وأن الذي يؤثر في الحكم ما عداه. مثاله: أن يعلل معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها، فوجبت كصلاة الأمن، فيظن المعترض الا تأثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم، فيرفعه من أوصاف العلة ويكسره بصوم الحائض، ومثال آخر: وهو أن يستدل الشافعي على أن صوم رمضان بنية النفل لا يصح بأنه صوم مفروض، فافتقر إلى نية الفرضية كالقضاء والكفارات، والنذور المطلقة، فيظن المعترض أن لا تأثير لكون العبادة صوماً في ثبوت الحكم فيسقطه ويكسر ذلك بمن عليه حجة الإسلام، فإنها تجزي بنية النفل عند الشافعي.

مثاله: أن يعلل معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها، فوجبت كصلاة الأمن

معناه ثم بكسر العلة بتعديلها.

فالأول: نحو أن يستدل على وجوب تعيين النية في صوم رمضان بأنه صوم مفروض، فافتقر إلى تعينها كالقضاء، فيظن المعترض انه لا تأثير للصوم في ثبوت الحكم، وان المؤثر ما عداه، فلا يعتبره ثم كسرها بالحج فإنه لا يجب فيه التعيين.

والثاني: نحو أن يستدل على منع ما لم يره المشتري بانه مبيع مجهول الصفة عند العاقد وأنه لا تأثير يمنع من الحكم فيبدله بمقصود عليه، ثم بكسرها بنكاح من لم يرها الناكح فهو صحيح، مع أنها مجهولة الصفة، وجوابه بيان تأثير ما دفع ولا إبدال ولم يعده بعض الخراسانيين في الاعتراضات، والفرق بين النقض والكسر: أن النقض يرد على جميع العلة، والكسر يرد على بعضها بعد إسقاط بعض برفعه أو تبديله. ر: الفصول اللؤلؤية (ص٣٠٧).

وأما الاعتراض السابع: وهو القلب[1]:

ذكر في الكتاب أن قلب العلة هو أن يعلق الخصم عليها ضد ما يعلقه المعلل من الحكم، فلا يكون تعليق أحد الحكمين بها أولى من تعليق الآخر

فقد ذكر في الكتاب أن قلب العلة هو أن يعلق الخصم عليها ضد ما يعلقه المعلل من الحكم، فلا يكون تعليق أحد الحكمين بها أولى من تعليق الآخر، وذلك نحو أن يقول الحنفي في الاعتكاف لبث في مكان مخصوص، فكان من شرطه اقتران معنى من المعاني به، كالوقوف بعرفة، وذلك المعنى هو الصوم الذي جعله شرطاً في الاعتكاف، ويقول الخصم فلم يكن الصوم شرطاً فيه كالوقوف بعرفة فإن هذا القلب يفسد العلة فإن

---

(١) القلب وهو أربعة أقسام:

الأول: قلب التصريح، وهو أن يذكر المستدل علة للحكم، فيعلق عليها المعترض نقيضه، فلا تكون إحداها أولى من الأخرى، نحو أن يستدل على اشتراط الصوم في الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص، فشرطه اقتران معنى بالصوم كالوقوف بعرفة، فيقال: لبث في مكان مخصوص فلم يكن الصوم شرطاً فيه كالوقوف بعرفة.

الثاني: الإيهام، وقد يكون من غير تسوية نحو: أن يستدل على أنه لا يثني الركوع في ركعة واحدة، كصلاة العيدين، فيقال: صلاة شرع فيها الجماعة فجاز أن تختص بزيادة كصلاة العيدين، ومع التسوية يجوز أن يستدل على نفوذ طلاق المكره، بأنه مكلف قاصد إلى الطلاق فأشبه المختار، فيقال: مكلف قاصد إلى الطلاق فيستوي إقراره وإنشاؤه كالمختار.

الثالث: جعله المعلل علة، والعلة معللاً، نحو أن يستدل على صحة ظهار الذمي، أنه إنما صح ظهاره؛ لأنه صح طلاقه كالمسلم، فيقال: المسلم إنما صح طلاقه؛ لأنه صح ظهاره.

الرابع: قلب التقديم والتأخير، نحو أن يستدل على المتيمم إذا رأى الماء وهو في أثناء صلاته لا يلزمه استعماله، بأنه متيمم رأى الماء بعد تلبسه بالصلاة، فلا يلزمه استعماله كما لو رآه بعد فراغها، فيقال: متيمم رأى الماء قبل سقوطها عن ذمته، فأشبه من رآه قبل الدخول فيها، وإنما يرد القلب على العلة الشبهية، لا المؤثرة ولا المناسبة.

والمختار: أنه مفسد للعلة. «الفصول اللؤلؤية»: (٣٠٨).

اعترض على القلب نقض أو غيره من وجوه الفساد بطل القلب وكانت العلة أولى.

وأما الاعتراض الثامن: وهو عدم التأثير[1].

عدم التأثير: أن يكون في أوصاف العلة ما لا يقدح فقده في ثبوت الحكم، لكنه إن ألغاه انتقضت علته ببعض الفروع، فتذكره حشواً واجترازاً بمجرد دفع الإلزام.

فهو أن يكون في أوصاف العلة ما لا يقدح فقده في ثبوت الحكم، لكنه إن ألغاه انتقضت علته ببعض الفروع، فتذكره حشواً واجترازاً بمجرد دفع الإلزام، مثاله: أن يقول بعض الشفعوية: طاعة تتعلق بالأحجار لم تتقدمها معصية، فاعتبر فيها العدد دليله الرمي، فحصل من هذا أن الاستجمار يراعى فيه العدد، ولا شك أن قوله لم تتقدمها معصية حشو؛ لأن الرمي سواء سبقه طاعة أو معصية، فحاله لا يتغير، لكنه لو لم يذكر ذلك لأنقض بالرجم للزاني، ومثل هذا ضلال ينبغي من صاحبه لا يلتفت إليه.

---

(١) عدم التأثير: وهو أن يذكر في أوصاف العلة ما لا يقدح فقده في ثبوت الحكم، وقد يكون حشواً نحو أن يستدل على تحريم الأمة الكتابية بأنها مملوكة كافرة، فلا يحل للمسلم نكاحها كالمملوكة المجوسية، فذكر المملوكة في الأصل حشو؛ لأن الحرة المجوسية كذلك، فالتمجس مستقل بالتأثير في التحريم، وقد يكون مانعاً من نقض العلة ببعض الفروع، وإن لم يقدح فقده في إثبات حكم الأصل، ويسميه المتكلمون (الاحتراز) لمجرد دفع الإلزام، نحو أن يستدل على اعتبار العدد في الاستجمار بالحجارة بأنه طاعة تتعلق بالأحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كرمي الجمار، فيقال: لم يتقدمها معصية لا تأثير له في حكم الأصل؛ لأن رمي الجمار معتبر في العدد إجماعاً سواء تقدمه طاعة أو معصية، لكنه لو سقط لا ينتقض العلة في الفرع برجم الزاني، فإنه طاعة تتعلق بالأحجار ولا يعتبر فيه العدد. ر: الفصول اللؤلؤية (ص٣٠٨).

وأما الاعتراض التاسع: وهو الفرق[١].

فهو فحص واستشارة لعلة الحكم متى صح فيقدح في العلة؛ لأنه قد ظهر أنه أولى منها، بأن يعلق عليه الحكم، مثال ذلك أن يقول الحنفي مسح فلم يسن فيه التكرار دليله المسح على الخف، فيقول المعلل المعنى في الأصل، أن المسح على الخف يدل عن تغليظ بتخفيف والتفشي ليس بدلاً عن شيء.

وأما الاعتراض العاشر: فهو المعارضة[٢]:

وقد بينا معناها أمام القول بالترجيح وربما استعمل في الإتيان بعلة أخرى لحكم الأصل الذي يحاوله المعلل، وهذا غير صحيح؛ لجواز تناصر العلل على حكم واحد.

---

(١) الفرق: وهو ابتداء معنى في الأصل فارق بينه وبين الفرع نحو أن يستدل على أن التكرار في مسح الرأس غير مسنون بأنه مسح في طهارة، فلا يسن فيه التكرار كالمسح على الخف، نيفرق بأنه في الأصل يدل على حكم مغلظ وهو غسل القدم إلى تخفيف، ولذلك لم يسن فيه التكرار بخلاف الفرع، فإنه فيه ليس بدلاً فاختلف في الفرق. فعند الجمهور أنه مقبول مطلقاً، وقيل: ليس بمقبول مطلقاً، والمختار قبوله، إن أخرج الجامع عن المناسبة أو الشبه وألحقه.

(٢) بالطرد والمعارضة، وقد يكون بقياس كامل نحو: أن يستدل على إزالة النجاسة بغير الماء بأنها طهارة تراد للصلاة فلا تصح بالخل، كالوضوء فتعارض بأنها عين تصح إزالتها بالماء فتصح بالخل كالطيب.

والمختار وفاقاً للجمهور قبولها، وجوابها بإفساد ما عورض به بأحد الاعتراضات المتقدمة أو ترجيح العلة عليه، فأما المعارضة بعلة أخرى موافقة، فليست معارضة، بل مناصرة لجواز تعليل حكم واحد بعلتين فصاعداً. «فصول»: (٣١٠).

وأما الفصل الرابع:
وهو الكلام في إصابة[1] المجتهدين
فالكلام منه يقع في خمسة مواضع:

في إصابة المجتهدين وفيه خمسة مواضع.

الأول: الكلام في جواز التعبد بأقاويل مختلفة في الأعمال.

والثاني: الكلام في بيان ما تناوله تكليف المجتهد.

والثالث: الكلام في الفرق بين القطع والاجتهاد.

والرابع: الكلام في إصابة المجتهدين.

والخامس: الكلام في أن الحق واحد في أصول الدين.

---

(١) قال أبو الحسين: اعلم أنا لما تكلمنا في حمل الأدلة الشرعية، وفي كيفية الاستدلال بها، واجتهاد المجتهدين فيها. وجب أن نتكلم في إصابتهم واجتهادهم، وذلك يتضمن أبواباً: منها: ذكر اختلاف الناس في أن (كل مجتهد مصيب) وما الذي كلف الله المجتهد؟ ومنها القول بأنه كان لا يمتنع أن يكون كل مجتهد في الفروع مصيباً، ومنها: هل دل الدليل على ذلك أم لا؟ ومنها الأشبه، والقول فيه، ومنها الفرق بين مسائل الاجتهاد، وما ليس من مسائل الاجتهاد. ومنها: أنه لا يجوز أن يكون المجتهدون في الأصول على اختلافهم مصيبين، ونحن نأتي على هذه الأبواب على هذا الترتيب.

ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٩٤٨-٩٤٩).

أما الموضع الأول: فقد خالف فيه قوم، والذي يدل على جوازه أن هذه الشرائع مصالح

ولا يمتنع أن تختلف مصالح العباد بأن تكون مصلحة بعضهم التمسك بحكم من الأحكام من وجوب أو ندب، أو قبح، ولا يكون ذلك مصلحة لغيره، وعلى هذا جاز أن يرد النص بمثل ذلك، فجاز مثله فيما طريقه الاجتهاد، بل قد ورد بمثله في التوجه إلى الكعبة مع اللبس، وذلك ظاهر.

وعلى هذا جاز أن يرد النص بمثل ذلك، فجاز مثله فيما طريقه الاجتهاد

وأما الموضع الثاني: فاعلم أن تكليف المجتهد يتناول النظر لتعلق الحكم بأقوى الأمارات عنده

وقد حكى رضي الله عنه اختلاف الناس في المسألة، فمنهم من قال: كلف إصابة دليل قاطع[1] والعمل عليه، وهو قول ابن عُلية، والمريسي،

---

(١) اختلف الناس في القول: بأن كل مجتهد مصيب في الفروع، فقال أبو الهذيل وأبو علي، وأبو هاشم: إن كل مجتهد في الفروع مصيب في اجتهاد، وفي حكمه الذي أداه إليه اجتهاده، وقد حكى ذلك عن أبي حنيفة، وحكاه عن الشافعي بعض أصحابه، وهو ظاهر قوله في بعض المواضع؛ لأنه قال: (إن كل مجتهد قد أدى ما كلف) وقال الأصم وابن علية وبشر المريسي: إن الحق من المجتهدين واحد، ومن عداه مخطئ في اجتهاد، وفيما أداه إليه اجتهاده، وقالوا: إن على الحق دليلاً يعلم به المستدل أنه قد وصل إلى الحق، ويجب نقض الحكم بما خالف الحق، وقال غيرهم ممن قال بهذه المقالة: على الحق دليل، وأن المجتهد يعتقد أنه قد أصابه في الظاهر دون الباطن، وقد حكى بعض أصحاب الشافعي ذلك عن الشافعي، وحكى بعضهم عن أبي حنيفة أيضاً أنه قال: (الحق في واحد) ومن الناس من قال: إن ما عدا الحق من المجتهدين مصيب في اجتهاده مخطئ في الحكم، وهم القائلون بالأشبه؛ لأنهم جعلوا شبه عند الله، قالوا: وهو =

والأصم [1]، وهذا إفراط.

ومنهم من قال: لا تكليف عليه إلا القول بما يعرض له، وقد فرض إليه أن يحرم ويبيح، ويوجب باختياره وذلك هو المحكي عن مؤيس [2] بن عمران، وجماعة من البصريين، قالوا: أن ذلك كان للنبي ﷺ لعلمه سبحانه أنه لا يختار إلا الصواب، ثم جعل ذلك لصالح أمته، فإذا سئل عن مسألة ليس فيها نص، فله أن يفتي بما شاء، وهذا تفريط، وقد حكى مثله عن أبي علي للنبي ﷺ خاصة، ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾[آل عمران:٩٣]، وذهب الجمهور إلى أنه كلف التحري بجهده لأقوى الأمارات، فيسند إليها حكم الحادثة، وهذا هو العدل، والوسط منجاة،

قالوا: لا تكليف عليه إلا القول بما يعرض له، وقد فرض إليه أن يحرم ويبيح، ويوجب باختياره.

وذهب الجمهور إلى أنه كلف التحري بجهده، لأقوى الأمارات

مطلوب المجتهد، وهذا هو الذي لو نص الله على الحكم لنص عليه، ولا شبهة في أن الأشبه هو واحد وما عداه خطأ. ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٢/ ٩٥٠).

(١) الأصم (ت نحو ٢٢٥هـ/ ٨٤٠م) هو: عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم المعتزلي صاحب المقالات في الأصول كان من أنصح الناس وأورعهم، وأفقههم، وله تفسير عجيب، من تلامذته: إبراهيم بن إسماعيل بن علية.

ر: ترجمته في «لسان الميزان»: (٣/ ٤٢٧) وابن المرتضى «مقدمة البحر الزخار»: (ص٥٦).

(٢) مؤيس بن عمران، ذكره صاحب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة دون ذكر لتاريخ ولادته أو وفاته، وصاحب هذا الاسم مشهور لدى المعتزلة ببعض آرائه وخاصة تلك التي أطلقها في بعض مسائل الاجتهاد، وقد ورد ذكره لدى أبي الحسين في «المعتمد» وفي «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار، وأبي القاسم البلخي، والحاكم الجشمي، وطبقات أحمد بن يحيى بن المرتضى. أما في فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار فقد ورد اسمه في (ص٢٧٢) فضل الاعتزال، تحقيق فؤاد سيد، ط (٢) لعام ١٩٨٦م.

وكلا طرفي قصد الأمور ذميم، ثم اختلف هؤلاء، فمنهم من قال: في المسألة أشبه مطلوب، وهو الحكم الذي لو نص الله في المسألة لنص عليه، ونفى الباقون هذا الأشبه. ولنتكلم في ثلاثة مواضع:

أحدها: في نفي التعريض.

وثانيها: في نفي الأشبه.

وثالثها: في أن تكليفه متناول لما قلناه نحن.

فالذي يدل عليه أن هذه الشرائع مصالح، والمصالح لا تتبع اختيار العباد يوضحه أن المكلف قد يختار الفساد كما يختار الصلاح.

أما الموضع الأول: فالذي يدل عليه أن هذه الشرائع مصالح، والمصالح لا تتبع اختيار العباد يوضحه أن المكلف قد يختار الفساد كما يختار الصلاح، فلا يحسن أن يدفع إلى اختيار يسوقه هذا المساق.

فإن قيل: إنه يأمن ذلك لقوله تعالى: إنك لا تحكم إلا بالحق[1].

قلنا: كيف يجوز أن يستمر؟ ذلك من غير علم بوجوه المصالح، وهل هذا إلا كان يتفق من الأمي الكتابة، ومن الجاهل الصدق، فيما يخبر به عن الغيوب على أن الله تعالى لم يقل ذلك لأحد من العلماء، فيكف يصح ما قاله؟ ولأن ذلك يلزم في العامي فلا وجه لتخصيص العالم.

---

(١) اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقول الله تعالى للنبي ﷺ أو للعالم: احكم، فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟ فقطع مؤيس بن عمران، وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه، وتوقف الشافعي رضي الله عنه في امتناعه وجوازه وهو المختار، وصحة هذا القول لا تظهر إلا بالاعتراض على أدلة القاطعين، أما المانعون فقد تعلقوا تارة بما يدل على امتناع وقوعه وأخرى بما يدل على عدم وقوعه.

ر: القرافي: «نفائس الأصول على المحصول» للرازي (٤/ ٦٧٤).

وأما الموضع الثاني: فالقول بالأشبه

وأما الموضع الثاني: فالقول بالأشبه[1] محكي عن أبي الحسن، قال: وإن لم نكلف إصابته وهو قول أبي علي، وابن أبان، وسفيان بن سحنان[2]، وهو المحكي عن محمد بن الحسن الشيباني، إلا أنه عبر عنه بالصواب عند الله، وقد حكاه الكرخي عن الحنفية، وحكاه المروزي[3]،

---

(١) اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على سبيل التقسيم، أن يقال: المسألة الاجتهادية إما أن يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين، أو لا يكون، فإن لم يكن لله تعالى فيها حكم، فهذا قول من قال: كل مجتهد مصيب، وهم جمهور المتكلمين منا كالأشعرية، والقاضي أبي بكر، ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي هاشم، وأبي علي، وأتباعهم، ثم لا يخلو: إما أن يقال: إنه وإن لم يوجد في الواقعة حكم، إلا أنه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم إلا به.

وإما لا يقال بذلك أيضاً، والأول: هو القول بالأشبه، وهو منسوب إلى كثير من المصوبين فذلك الحكم: إما ألا يكون عليه أمارة، ولا دلالة أو عليه أمارة، وليس عليه دلالة، أو عليه دلالة.

أما القول الأول: وهو أنه حصل الحكم، ولكن من غير أمارة، ولا دلالة، فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين، ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: وفي كل واقعة ظاهر وإحاطة، ونحن ما كلفنا بالإحاطة، وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق، فمن عثر عليه فله أجران، ولمن اجتهد ثم غاب عنه أجر واحد، وذلك الأجر على ما تحمل من الكد في الطلب لا على نفس الخيبة.

وأما القول الثاني: وهو أن عليه دليلاً ظنياً فهاهنا أيضاً قولان:

أحدهما: أن المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه وغموضه، فلذلك كان المخطئ معذوراً، ومأجوراً، وهو قول كافة الفقهاء، وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما.

ر: القرافي «نفائس الأصول» على المحصول للرازي (٤/ ٥٤٤، ٥٤٥).

(٢) سفيان بن سحنان. قال عنه ابن قطلوبغاء في تاج التراجم (ص٢٩) أن النديم في الفهرست سفيان بن سحنان من أصحاب الرأي، وكان فقيهاً، ومتكلماً، وله من الكتب كتاب العلل: هذه الجملة وردت في تاج التراجم، دون ذكر لتاريخ ولادته، أو وفاته. ر: ابن قطلوبغاء: التراجم في طبقات الحنفية (ص٢٩).

(٣) أبو حامد المروزي (ت٣٦٢هـ/ ٩٧٣م) هو: أبو حامد أحمد بن بشر بن عامر القاضي، من أنجب أصحاب أبي علي بن خيران. ر: ترجمته في «شرح الكوكب»: (١/ ٢٢٥-٣٦٢ب٨).

القاضي عن الشافعي، وهو قول أبي إسحاق بن عياش[1]، وذهب أبو الهذيل، وأبو هاشم، وأبو علي آخراً، والقاضي إلى نفيه، وهو اختيار السيد أبو طالب عليه السلام. وأما أبو الحسين، فقد عده في الكتاب ممن نفاه، وعندنا أن أبا الحسين قد زاد على أصحاب الأشبه لا محالة، فلا يعد في نفاته، وقد حققنا ذلك عنه في الشرح، واستدل في الكتاب على نفيه بأنه لا معنى لقولنا أشبه، إلا أنه أشبه الأمور عند المجتهدين بأن يكون وجهاً لذلك الحكم، وكل واحد من المجتهدين قد أثبت الحكم بما هو الأشبه عنده، يوضحه أنه كان يجب أن يبينه الله سبحانه لتعليق المصلحة به، فمتى لم يبينه تبينا أنه لا أشبه.

وعندنا أن أبا الحسين قد زاد على أصحاب الأشبه لا محالة، فلا يعد في نفاته.

تكليف المجتهد يتناول النظر لأقوى الإمارات

وأما الموضع الثالث: وهو أن تكليف المجتهد يتناول النظر[2] لأقوى الأمارات،

---

(١) أبو إبراهيم إسحاق بن عياش النُّقيبي البصري من عيون المعتزلة، تتلمذ على أبي علي، وأبي هاشم بن محمد بن علي الجبائي، وعلي بن خلاد، ثم القاضي عبد الجبار بن أحمد الإستراباذي، وكانت وفاته في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

ر: «مقدمة شرح الأزهار» للجنداري (ص٣) وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، وأبي القاسم البلخي، والحاكم الجشمي «الطبقة العاشرة»: (٣٣٢).

(٢) اعلم: أن الناس اختلفوا في ذلك، فقالت طائفة: كلف المجتهد في الفروع إصابة دليل قاطع، وأن يعمل بحسبه، وقال آخرون: إنما كلف العمل بحسب الأمارة لا بحسب الدلالة، وليس على أعيان الفروع أدلة، واختلف هؤلاء، فقال بعضهم: كل أقاويل المجتهدين في الفروع صواب. وقال آخرون: ليس كل أقاويلهم صواباً، واختلف من قال: كل أقاويلهم صواب، فقال بعضهم في المسألة أشبه مطلوب، وهو حكم لو نص الله تعالى في المسألة لنص عليه، ونفى الباقون هذا الأشبه، وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمارة ليعمل على حسب ظنه، ونحن نبين أنه يلزم المجتهد أن يجتهد لظن أقوى الأمارات، أو لظن تعارض الأمارات، إن جاز أن تتعارض، ثم نبين أنه إذا ظن قوة إحدى الأمارات لا يجوز له في تلك الحال أن يعمل على أضعف الأمارات في نفسه، فالدلالة على أنه يلزمه الاجتهاد لظن الأمارة =

فالذي يدل عليه أنه إما أن يطلب بنظره الدليل أو الأمارة، وليس يجوز أن يكون مطلوبه الظفر بدليل؛ لأن من يقول بذلك، إما أن يقول على أعيان الفروع أدلة وهو فاسد؛ لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ولا أخبار متواترة ولا إجماع، وإنما يتناولها بأخبار آحاد، ومقاييس مظنونة العلل، وكثير من الفروع، وإن تناولتها الآيات فإنها لما كانت تعارضها أخبار الآحاد، ومقاييس تخصصها صارت بذلك من مسائل الاجتهاد، وإما أن يقال إن الأمارات وإن تناولت الفروع، فالأدلة تقتضي وجوب العمل على تلك الأمارات، فذلك هو قولنا، ثم لا يخلو إما أن يلزمه أن يجتهد نفسه أو يحكم بأول خاطر، وقد أجمع أهل الاجتهاد على أنه ليس له ذلك، بل يستفرغ جهده ليغلب على ظنه أن الأمارات أقوى من غيرها فيعمل عليها، ثم لا يسوغ له العمل على أضعف الأمارتين مع التمكن من العمل على أقواهما؛ لأنه يكون بمنزلة الاعتماد على الظن مع التمكن من العلم.

لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ولا أخبار متواترة ولا إجماع، وإنما يتناولها بأخبار آحاد، ومقاييس مظنونة العلل

وقد أجمع أهل الاجتهاد على أنه ليس له ذلك، بل يستفرغ جهده ليغلب على ظنه أن الأمارات أقوى من غيرها فيعمل عليها

الأقوى، أو يظن تعارض الأمارات هي أن المجتهد طالب، فإما أن يطلب باجتهاده الظفر بدليل أو أمارة فليس يجوز أن يكون طلبه الظفر بدليل؛ لأن من يقول: على الفروع أدلة لا يخلو إما أن يعني بذلك أن أعيان الفروع تتناولها أدلة، وإما أن يعني به أن الأمارات وإن تناولت الفروع، فالأدلة دالة على وجوب العمل على تلك الأمارات.

ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٩٥٢-٩٥٣).

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في الفرق بين القطع[1] أو الاجتهاد:

كل مسألة أمكن الوقوف على أحد شقيها بضرورة أو بدليل، يفضي بمقدماته إلى الضرورة، فهي قطعية

فاعلم أن العقد الفارق بينهما ما نقوله الآن، كل مسألة أمكن الوقوف على أحد شقيها بضرورة أو بدليل، يفضي بمقدماته إلى الضرورة، فهي قطعية، وكل مسألة لا يمكن الوقوف على أحد شقيها بضرورة ولا بدليل يفضي بمقدماته إلى الضرورة، وإنما تشهد له أمارة فهي ظنية، هذا من جهة المعنى، فأما تسمية المسألة اجتهادية فلها شرطان:

---

(١) قال الأصبهاني: القطع حاصل بأنه لا إثم على مجتهد مخطئ في حكم شرعي اجتهادي، أعني الذي لا قاطع فيه، وذهب بشر المريسي، والأصم إلى تأثيم المخطئ.
لنا: حاصل العلم بالتواتر باختلاف الصحابة اختلافاً متكرراً شائعاً من غير نكير ولا تأثيم بعضهم بعضاً، لا بطريق التعيين ولا بطريق الإبهام، والقطع حاصل لو كان إثم لمعين أو مبهم لقضت العادة بذكره؛ لأنه من المهمات، واعترض على هذا بمثل ما اعترض على القياس، من أنهم، أثم بعضهم بعضاً في العمل بالاجتهاد وأنكر عليه، ونقل ولو سلم أنه لم ينقل فلا يدل عدم النقل على عدم الإنكار.
والجواب عنه هاهنا كالجواب ثمة اختلفوا في المسألة التي لا قاطع فيها، فقال القاضي والجبائي: (كل مجتهد في تلك المسألة مصيب) ولم يكن قبل الاجتهاد حكم فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد، أي يكون حكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده، وقيل: المصيب فيها واحد؛ لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا مصيباً، ثم اختلفوا فيما بينهم، فمنهم من قال: لا دليل عليه، بل هو كدفين يصاب بطريق الاتفاق، فمن ظفر به فهو المصيب، ومن لم يصبه فهو المخطئ، ومنهم من قال: عليه دليل، ثم اختلفوا فيما بينهم، فقال الأستاذ: إن دليله ظني، فمن ظفر به فهو المصيب وله أجران، ومن لم يصبه فهو المخطئ وله أجر واحد.
وقال المريسي والأصم: دليله قطعي، والمخطئ آثم. ونقل عن الأئمة الأربعة الشافعي وأبو حنيفة، مالك، وأحمد التخطئة والتصويب، فإن كان في المسألة دليل قاطع فقصد المجتهد في طلبه ولم يظفر به فمخطئ آثم، وإن لم يقصد فالمختار مخطئ غير آثم.
ر: الأصفهاني «بيان المختصر»: (٢/ ٨١٤-٨١٥).

أحدهما: أن يكون الطريق إليها أمارة لا دلالة.

وثانيها: أن يكون موضوعها الفقه خاصة، ثم تنفرد بأحكام.

أحدها: أن كل مجتهد مصيب.

وثانيها: أن الاجتهاد لا ينقض باجتهاد.

وثالثها: أنه يسوغ التقليد في مسائل الاجتهاد.

ورابعها: أنه لا يعترض على القطع بالاجتهاد كامتناع صلاة اليحيوي[1] خلف الناصري[2]، وقد سُفِحَ الدم عنه بفصد، أو حجامة إلى غير ذلك، بل لا يجوز التأخر عن الائتمام به، وهو كحكم الحاكم المأخوذ به بالاتفاق.

فأما تسمية المسألة اجتهادية فلها شرطان: أحدهما: أن يكون الطريقة إليها إمارة أو دلالة. وثانيهما: أن يكون موضوعها الفقه خاصة ثم تنفرد بأحكام.

---

(١) اليحيوي: مصطلح يريد المقصود به أن اليحيوي هو الذي يقلد الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م) في اجتهاداته، وللهادي بالطبع الاجتهادات الواسعة التي تنسب إليه، ويتعبد بها الهادوية.

(٢) أما الناصري: فهو أيضاً مصطلح زيدي أسند إلى الناصر الأطروش (ت ٣٠٤هـ/ ٩١٦م) وكان إماماً مقتدراً وبه نصر الله الإسلام في مناطق الجيل والديلم، إلا أن أتباعه ...... فكرياً وعقدياً مع الهادوية، وكانت بين المدرستين حروب كلامية كبيرة وصلت إلى حد لا يعقل، وقد تم إنهاء هذا الشجار العقدي عن طريق الإمام الداعي أبي العباس أحمد بن إبراهيم.
الناصر الأطروش (ت٣٠٤هـ/ ٨١٩م) هو: الناصر الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بالأطروش، مولده بالمدينة المنورة سنة مائتين وثلاثين هجرية، ودعوته بالجيل في سنة مائتين وأربعة وثمانين للهجرة. مات عام ثلاثمائة وأربع من الهجرة، ومشهده بآمل.
ر: ترجمته في «شرح الأزهار.... مروج الذهب»: (٤/ ٣٧٣) والمقريزي «الملوك»: (١/ ٢٣) و«روضات الجنات»: (١٦٧) النجاشي «الرجال»: (٤٥) والقاضي عبد الجبار وأبو القاسم البلخي، والحاكم الجشمي «فضل الاعتزال» و«طبقات المعتزلة»: (٣٨٤).

وأما الموضع الرابع: وهو الكلام في إصابة المجتهدين:

ذهب الأصم، وابن علية، والمريسي: إلى أن الحق في واحد، وما عداه باطل.

فقد اختلف الناس في ذلك، فذهب (الأصم)، و(ابن عُلية)، و(المريسي) إلى أن الحق في واحد، وما عداه باطل، ويجاور (الأصم) إلى أن حكم الحاكم ينقض به[1]، وذهب أهل الظاهر فيما عدا القياس إلى أن

---

(١) قال الرازي: والذي نذهب إليه أن لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً، وأن عليه دليلاً ظاهراً لا قاطعاً، وأن المخطئ فيه معذور. وقضاء القاضي فيه لا يُنقَضُ... فلنتكلم أولاً في بيان أن لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً. لنا: وجوه:

الأول: أن أحد المجتهدين إذا اعتقد رجحان الأمارة الدالة على الثبوت، والمجتهد الثاني: اعتقد رجحان الأمارة الدالة على العدم، فنقول: أحد هذين الاعتقادين خطأ، والخطأ منهي عنه.

بيان الأول: أن إحدى الأمارتين، إما أن تكون راجحة على الأخرى أو لا تكون، فإن كانت إحداهما راجحة على الأخرى كان اعتقاد رجحانه صواباً. أما اعتقاد رجحان الجانب الآخر يكون غير مطابق للمعتقد فيكون خطأ، وإن لم تكن إحداهما راجحة على الأخرى كان كل واحد من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد، وعلى كل التقديرات لا يكون الاعتقادان مطابقين، بل أحدهما يكون مطابقاً للمعتقد، فثبت أنه: كل مجتهد ليس بمصيب، بمعنى كون اعتقاده مطابقاً، وهذه إحدى صور الخلاف، فإن اكتفينا به جاز وإن أردنا بيان أن الكل ليس بمصيب بمعنى أنهم ما أتوا بما كلفوا به.

قلنا: الدليل عليه أن الاعتقاد الذي لا يكون مطابقاً للمعتقد جهل، والجهل بإجماع الأمة غير مأمور به، فثبت أيضاً أن الكل ليسوا بمصيبين، بمعنى الإتيان بالمأمور به... بيانه أن الأمارة الراجحة يجب العمل بها على من اطلع عليها، فجاز أن يكلفه العمل بالأضعف، فإنه غير مستبعد في العقل أن تكون مصلحة أحد المجتهدين في العمل بأقوى الأمارات، ومصلحة الآخر في العمل بأضعفها ومتى كان كذلك، فإن الله تعالى يخطر على قلب مَنْ مَصْلَحَتهُ العملُ بأقواها.

وجوه الترجيح ويشغل الآخر عنها، فيظن أنها أقوى الأمارات؛ لأن مصلحته العمل على أضعف الأمارات؛ لأن مصلحته العمل على أضعف الأمارات، والظن بكون زيد في الدار وإن لم يكن فيها، وإذا ثبت أن هذا الذي قلنا جائز.

الحق في واحد. وقال بعضهم: الحق في واحد والمجتهد مصيب في اجتهاد. وذهب أبو الهذيل، وأبو علي، وأبو هاشم، وأبو عبد الله والقاضي إلى أن كل مجتهد مصيب، وهو اختيار المتأخرين من أئمتنا كالسيد المهدي أبي عبد الله[1]، والسيدين الهارونيين[2]، والمنصور بالله[3] عليهم السلام، وفي الزوائد عند الناصر، والهادي، والقاسم، وهو قول البُستيّ: أن ليس كل مجتهد مصيب، وكلام الأوائل من أئمتنا يشهد له أيضاً، وذلك هو المحكي عن أبي حنيفة، وحكى سفيان بن سحنان عنهم أن الحق في واحد، وكلام الشافعي يختلف، واختلف أصحابه، فمنهم من قال: الحق في واحد، والمخطئ معذور، ومنهم من قال: كل مجتهد مصيب، ويضيفه إلى

وقال بعضهم: الحق في واحد والمجتهد مصيب.

البُستيّ: أن ليس كل مجتهد مصيب، وكلام الأوائل من أئمتنا يشهد له أيضاً

وحكى عن سفيان بن سحنان: أن الحق في واحد.

---

(١) السيد أبو عبد الله الجرجاني (ت٣٩٨هـ/ ١٠٠٧م) هو: محمد بن يحيى بن مهدي، أبو عبد الله الجرجاني، روى عنه أبو سعد السمّان، وكان أبو عبد الله صاحب تصانيف، وله ميل إلى مذهب الزيدية، وقد أصيب في آخر حياته بالفالج ومات يوم الأربعاء لعشر بقين من رجب سنة ٣٩٨هـ.

ر: ترجمته في الخطيب «تاريخ بغداد»: (٣/ ٤٣٣) و«الجواهر المضيئة»: (٢/ ١٤٣) و«الفوائد البهية»: (٢٠٢) و«المنتظم»: (٧/ ٢٤٣) و«طبقات المعتزلة» لأبي القاسم البلخي وقاضي القضاة والحاكم الجشمي (٣٨٥).

(٢) السيدين الهارونيين هما: الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون (ت٤١١هـ/ ١٠٢٠م) وأخوه السيد أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون (ت٤٢٤هـ/ ١٠٣٢م) وهما إمامان جليلان من أئمة الزيدية في جيلان وديلمان.

(٣) المنصور بالله هو: عبد الله بن حمزة بن سليمان الذي يرجع إليه الفضل في استجلاب تراث الزيدية من بلاد ما وراء النهر إلى اليمن ولولا جهده في جمع ما أمكن جمعه من تراث وفكر المعتزلة لاندثر هذا التراث البتة.
توفي رحمة الله عليه عام (٦١٤هـ/ ١٢١٧م).

الشافعي، وسوّى فيه بين اجتهاد والحكم، وإن كان أحدهما أخطأ الأشبه[1] عند الله، واستدل في الكتاب بطريقين عقلية وشرعية.

أما العقلية فهو أنا لا نفتي بقولنا: كل مجتهد مصيب؛ إلا أن كل واحد من المجتهدين متى وفّى الاجتهاد حقه، فقد أدى ما كلفه من الاجتهاد، والظن الصادر عنه، والعمل في الحادثة على ما يقتضيه ظنه، ولا شك أن العمل على الظن متى تعذر العلم هو الواجب، فثبت كون مصيباً. وأما الشرعية فهي أن تخطئه بعض المجتهدين، تؤدي إلى أمور كلها فاسدة، وما أدى إلى الفاسد فهو فاسد، يوضحه أنه لا يخلو إما أن يقطع في الجملة على أن المخطئ من المجتهدين مغفور له تقصيره، وإما أن لا يقطع على ذلك، فإن لم يقطع على ذلك فإجماع المجتهدين القائلين بأن على الفروع أمارات تمنع من ذلك، ثم لأنهم مجمعون على أن المخطئ[2]

وكلام الشافعي: يختلف، واختلف أصحابه، فمنهم من قال: الحق في واحد، والمخطئ معذور.
إلا أن كل واحد من المجتهدين متى وفى الاجتهاد حقه فقد أدى ما كلفه من الاجتهاد والظن الصادر عنه.
وأما الشرعية فهي أن تخطئه بعض المجتهدين، تؤدي إلى أمور كلها فاسدة، وما أدى إلى الفاسد.

(١) ولم يختلف القائلون بأن كل مجتهد مصيب ممن قال بالأشبه، أنه ما كلف المرء إصابة الأشبه، وإنما كلف الاجتهاد والعمل عليه، ولم يقل أحد أن المجتهد مخطئ في اجتهاده مصيب في الحكم؛ لأن من أخطأ في الاجتهاد وقصر فيه، لو قال بالحق اتفاقاً من غير طريق كان قوله خطأ؛ لأنه كم قال: تنحية من غير نظر أصلاً، فصار محصول هذا الاختلاف هو أن من الناس من قال: كل اجتهاد المجتهدين صواب، ومنهم من قال: إن الصواب فيه واحد، وما عداه خطأ، واختلف من قال كل واحد صواب، فمنهم من قال: أحكام تلك الاجتهادات كلها صواب أيضاً، ومنهم من قال: إن الواحد منه صواب، وهو الأشبه والباقي خطأ، واختلف من قال: إن الواحد منها صواب، هل على ذلك الحق دليل أم لا؟ فقال قوم: عليه دليل يعلم أنه وصل إليه في الظاهر والباطن، وقال قوم: عليه دليل يعلم أنه موصل إليه في الظاهر والباطن.

ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٩٥٠، ٩٥١).

(٢) أما الأحكام الشرعية فهي على ضربين: ضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد، وضرب يسوغ فيه الاجتهاد، أما الذي لا يسوغ فيه الاجتهاد فهو كل فكر أو حكم نتج من دلالة النصوص الشرعية المحكمة، فصار مما يعلم من الدين بالضرورة، كفروض وجوب الصلاة والزكاة =

من المجتهدين مغفور له؛ ولأن الصحابة ما كان بعضهم ينكر على بعض، في ذلك إنكار، من يجوز أنه من أهل النار، وإن كان غفرانه مقطوعاً به، لم يخل إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوز كونه مخطئاً ومخلاً بنظر يلزمه فعله أو لا يجوز ذلك، فإن لم يجوز ذلك لم يصح تكليفه النظر الذي هو في الحكم الذاهل عنه؛ لأن الذاهل الساهي لا تكليف عليه في حال سهوه، وذهوله، ولا يجوز أن يستحق عقاباً، فيقال: إنه قد غفر له، وإن كان يجوز كونه مخطئاً ومخلاً ببعض ما يلزمه من النظر، فلا يخلو إما أن يعلم أنه في تلك الحال مغفور له إخلاله بما أخل به من النظر أو لا، يعلم ذلك! محال أن يعلم ذلك؛ لأن المجتهد لا يميز المرتبة التي إذا انتهى إليها غفر له إخلاله بما بعدها من النظر، وذلك لأنه يعلم أنه إن اقتصر على أول النظر لم يغفر له الإخلال بما بعده، وليس مرتبة أولى بذلك من مرتبة، ولا يمكن الإشارة إلى ما يتميز به بعض ذلك من بعض، مع كونه محوراً في جميعها كونه مخلاً بنظر يلزمه فعله، وبعد فلو عمل عليها فتعريف هذا المجتهد أنه مغفور له خطأه إغراء له، وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له، إذا انتهى إلى مرتبة من مراتب النظر، وأخل بما بعدها ولم تتعين له تلك المرتبة.

لأن الذاهل الساهي لا تكليف عليه في حال سهوه، وذهوله، ولا يجوز أن يستحق عقاباً، فيقال: إنه قد غفر له، وإن كان يجوز كونه مخطئاً ومخلاً ببعض ما يلزمه من النظر.

وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له، إذا انتهى إلى مرتبة من مراتب النظر، وأخل بما بعدها

وجوز أن يكون حين أخل بالنظر الزائد ما انتهى إلى المرتبة التي يغفر

والجهاد في سبيل الله.

أما الضرب الذي يسوغ فيه الاجتهاد فهو المسائل التي عرفت من دلالة النصوص الشرعية المتشابهة والتي اختلف فيها الفقهاء، وهو الذي جعل فيه للمجتهد المصيب أجران، وللمخطئ أجر واحد. ر: الحلي «توضيح المشكلات من كتاب الورقات»: (ص٤١٠).

له إخلال له بما بعدها من النظر لزم أن يجوز في المجتهدين المخطئين أنهم ما انتهوا إلى هذه المرتبة، وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم، وأنهم من أهل العقاب وإجماع المجتهدين بخلاف ذلك؛ لأنهم يقضون بأن الخطأ في المسائل الواقعة من لدن الصحابة إلى يومنا هذا مغفور عند من قال: إن فيها خطأ مع معرفة كل فريق بما انتهى إليه مخالفه من المرتبة في النظر، وكل مجتهد يعلم من نفسه أنه إن كان مخطئاً فهذه حاله، وكذلك القول فيما يحدث من المسائل الاجتهادية، فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة، وفي القول بإصابتهم خلاص من هذه الوجوه فثبت كونهم مصيبين.

وكل مجتهد يعلم من نفسه أنه إن كان مخطئاً فهذه حاله، وكذلك القول فيما يحدث من المسائل الاجتهادية

الحق واحد في أصول الدين، يحكى عن عبيد الله بن الحسن العنبري أن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة مصيبون فالجبري مصيب.

وأما الموضع الخامس: وهو الكلام في أن الحق واحد [1] في أصول الدين:

فهذا هو مذهبنا، ويحكى عن عبيد الله بن الحسن العنبري[2]: أن

(١) أما من قال: (إن الحق واحد) فله أن يقول: إن الله عز وجل إنما كلف الظن لأقوى الأمارات والعمل على ذلك، فمتى عدل عن ذلك فقد أخطأ ويحتج لقوله: إن الحق من واحد بأشياء منها: قول الله عز وجل: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ، فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾[الأنبياء:٧٨، ٧٩]. قالوا: فلو كانا مُصيبين لما خص سليمان بأنه قد فهمه الحكم، إذ كان داود قد فهمه من الصواب مثل ما فهم سليمان، ولقائل أن يقول: ما قال الله عز وجل أنه قد فهمه الصواب فيحتمل أنه فهمه الناسخ ولم يفهم ذلك داود؛ لأنه لم يبلغه، وكل واحد منهما مصيب فيما حكم به، على أن أكثر الآية أنها دالة على أن داود وسليمان كانا مصيبين. ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٩٦٤-٩٦٥).

(٢) العنبري (ت١٦٨هـ/ ٧٨٤م) هو: عبيد الله بن الحسن بن حصين بن أبي الحر العنبري، القاضي المحدث، قال عنه أبو داود: كان فقيهاً، وقال النسائي: فقيه بصري ثقة.

وقال ابن سعد: ولي القضاء بالبصرة، وكان ثقة عاقلاً، وثقه غير واحد.

المجتهدين في الأصول من أهل القبلة، مصيبون[1]، فالجبري مصيب كالعدلي، والمرجي مصيب كالوعيدي، والذي يبطل قوله أن الصواب قد يراد به أن المكلف قد يراد به بأن المنقادة معنى قولنا: صواباً، ثم أنه لا يمكن إيقاف الاعتقادات المتناقضة عليه في كونه صواباً، فالمراد بالصواب أن فاعله قد أصاب ما كلفه مأخوذ من إصابة الرامي الفرض.

والمرجي مصيب كالوعيدي.

وقال قاضي القضاة: المراد بذلك أنه أصاب به فاعله الحسن، وقد يراد به أنه أصيب به الحق، أي أنه تلق بالمعتقد على ما هو به، وقد يراد به أن المكلف أدى ما كلف، وقد يراد به أن اعتقاده أو ظنه، أو خبره تناول معتقده ومظنونه، وخبره على ما هو به مأخوذ من إصابة الغرض،

وقال قاضي القضاة: المراد بذلك أنه أصاب به فاعله الحسن، وقد يراد به أنه أصيب به الحق.

ولد سنة مائة وثمانية وستين هجرية، روى مسلم في صحيحه حديثاً واحداً في ذكر موت أبي سلمة بن عبد الأسد، كان يقول: دل القرآنُ على القَدَرِ، والإجبارِ، وكلاهما صحيح، فمن قال بأيهما أصاب.

وقال عن نفاة القدر ومثبتيه: هؤلاء قوم عظموا الله وأولئك نزهوا الله، وكان يقول عن قتال طلحة والزبير لعلي: كله طاعة، وكان ابن قتيبة لا يقبل أقواله؛ لأجل هذه الآراء.

له ترجمة في (تهذيب التهذيب): (٧/ ٨).

(١) قال الأصبهاني: الإجماع منعقد على أن المصيب من المجتهدين في المسائل العقلية واحد، إذ المطابق لما في نفس الأمر لا يكون إلا واحداً، وأيضاً الإجماع منعقد على أن النافي ملة الإسلام مخطئ آثم كافر، اجتهد أو لم يجتهد، إذ حقيقة دين الإسلام أظهر من الشمس، وأبين من النهار، فلا مجال لنفيه بالاجتهاد أم بغيره.

وقال: الجاحظ: المجتهد سواء كان اجتهاده في نفي ملة الإسلام أو في غيره مخطئ إذا لم يكن مطابقاً للواقع، ولكن لا إثم عليه، بخلاف المعاند، وزاد العنبري على ما قاله الجاحظ: إن كل مجتهد في العقليات مصيب.

ر: الأصبهاني «بيان المختصر»: (٢/ ٨١٢).

ولا يجوز كون اعتقادي ثبوت الرؤية ونفيها صواباً على المعنى الأول؛ لأن أحد هذين الاعتقادين والخبرين جهل وكذب، والتكليف لا يرد بما هذا حاله، ولا يجوز ذلك على المعنى الثاني، بالاضطرار وليس كذلك ما هو من باب الاجتهاد، فإن الظنين صواب؛ لأنهما أقصى ما كلفه المجتهدين، ولا يجوز إلا خبراً في القطعيات بالظن، ففارق أحدهما الآخر.

الكلام في الحظر والإباحة
واعلم أن هذا الباب يشتمل
على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

وثانيها: الكلام في أنه على النافي دليلاً.

وثالثها: الكلام في استصحاب الحال.

ورابعها: الكلام فيما يصح أن يستدل عليه بأدلة العقل والسمع.

الكلام في الحظر والإباحة

قد أخر رحمه الله هذا الباب وختم به الكتاب، وإنما ألحقناه بما قبله؛ لأنه آخر قدم يتخطاه المجتهد إلى حكم الحادثة، فلهذا ختمنا به طرق المجتهد، ثم نتكلم بعده في صفة المجتهد.

واعلم أن هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

وثانيها: الكلام في أن على النافي دليلاً.

وثالثها: الكلام في استصحاب الحال.

ورابعها الكلام فيما يصح أن يستدل عليه بأدلة العقل والسمع.

الفصل الأول (١)

حكم الأشياء قبل ورود الشرع الإباحة أو الحظر أم الوقف، ثمة ثلاثة أقوال للعلماء في المسألة.

---

(١) حكم الأشياء في الأصل، هل الحكم في الأشياء قبل ورود الشرع الإباحة أو الحظر، أم الوقف، ثمة ثلاثة أقوال للعلماء في المسألة:
القول الأول: الأصل في الأشياء على الوقف، وقد ذهب إلى ذلك أبو الحسن الأشعري، وكثير من الشافعية، فقد قال هؤلاء إن الأعيان المنتفع بها قبل أن يرد الشرع إنما هي على الوقف، أي أن الحكم فيها متوقف على ورود الشرع، ولا حكم في الحال كما فسره الإمام الرازي، وارتضاه الغزالي، وذلك لأن معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع.
القول الثاني: الأصل في الأشياء الحظر، إلا أن يرد الشرع بإباحتها، وهو مذهب المعتزلة وطائفة من الإمامية، فقد قسم المعتزلة الأفعال إلى اضطرارية واختيارية. أما الاضطرارية: فهي التي تقع بغير اختيار المكلف، ولا قدرة له على تركها، وذلك كالتنفس في الهواء، وذلك مما لا بد من القطع بأنه غير ممنوع، إلا إذا جوزنا التكليف بما لا يطاق. وأما الاختيارية: فهي الواقعة بإرادة المكلف مع قدرته على تركها، وذلك كأكل الفاكهة، وقوله: الاختيارية: احتراز عن الاضطرارية، وهي ما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح، فقد ذهب المعتزلة والإمامية، والشيخ علي بن أبي هريرة من الشافعية إلى أنها محرمة. قال أبو الحسين البصري في «المعتمد»: اعلم أن أفعال المكلفين في العقل ضربان: قبيح وحسن، فالقبيح كالظلم والجهل، والكذب، وكفر النعمة وغير ذلك. والحسن ضربان: أحدهما: يترجح فعله على تركه، والآخر: لا يترجح فعله على تركه، فالأول منه ما الأولى أن نفعله كالإحسان، والتفضل، ومنه ما لابد من فعله -وهو الواجب- كالإنصاف وشكر المنعم، وأما الذي لا يترجح فعله على تركه فهو المباح، وذلك كالانتفاع بالمآكل والمشارب، وهذا مذهب الشيخين أبي علي وأبي هاشم، والشيخ أبي الحسن، وذهب بعض شيوخنا البغداديين، وقوم من الفقهاء إلى أن ذلك محظور، وتوقف آخرون في حظر ذلك وإباحته.
الثالث: الأصل في الأشياء الإباحة، وهو قول جماعة من العلماء فيهم بعض الحنفية، ومعتزلة البصرة، وقال به أبو الفرج من المالكية، واستدلوا على الإباحة في الأشياء بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[الأعراف:٣٢]. قال الغزالي في «المنخول»: في جملة ذلك كله، ولا حكم قبل ورود الشرع، ونقل عن بعضهم أن الأفعال محظورة قبل ورود الشرع، وعن بعضهم أنها مباحة، ولا يظن بالحاظرين -المانعين- تخيل الحظر في مستحسنات العقول، وفيما لا بد للنفس منه من أكل وشرب، ولا المبيحين إباحة ما استقبح بالعقل، كالإيلام والكذب، فلعلهم قالوا ذلك فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح. «أصول الفقه الإسلامي» أمير عبد العزيز (٢/ ٤٦٥، ٤٦٦).

فالمحظور هو ما منع الله منه بالزجر والوعيد... والأولى أن كل قبيح يسمى محظوراً.

وأما المباح فهو ما عرف فاعله حسنهُ وأن لا يترجح فعله على تركه.

فقبل الشروع فيه نذكر حد المحظور والمباح[1]، والحظر[2]، والإباحة، فالمحظور هو ما منع الله منه بالزجر والوعيد، وقد يستعمل مجازاً في القبيح العقلي، وكذا ذكره رحمه الله، والأولى أن كل قبيح يسمى محظوراً؛ لأن العقل وإن كان طريقاً إليه فقد عضده الشرع؛ إذ لا قبيح إلا وقد نهينا عنه شرعاً،وهذا فيما يكون فعل المكلفين دون فعل الصبي والبهيمة والمجنون.

وأما المباح[3]: فهو ما عرف فاعله حسنه، وأن لا يترجح فعله على

---

(١) الإباحة: تثبت بطرق ثلاث:

أحدها: أن يقول الشرع: إن شئتم فافعلوا، وإن شئتم فاتركوا.

والثاني: أن تدل أخبار الشرع على أنه لا حرج في الفعل والترك.

والثالث: أن لا يتكلم الشرع فيه البتة، ولكن انعقد الإجماع مع ذلك على أن ما لم يرد فيه طلب فعل، ولا طلب ترك فالمكلف فيه مخير. ر: العجم: رفيق «أصول الفقه عند المسلمين»: (١/ ٢).

(٢) الحظر: هو خطاب الشرع، إما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك، فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر، فإما أن يقترن به الإشعار بعقاب على الترك فيكون واجباً أو لا يقترن فيكون ندباً، والذي ورد باقتضاء الترك، فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر، وإلا فكراهية، وإن ورد بالتخيير فهو مباح. «المستصفى» للغزالي (١/ ٦٥، ١٥).

ب) الحظر: الحجر، وحظر عليه حظراً حجر، ومنع، وحظر الشيء يحظره حظراً، وحظاراً، وحظر عليه، منعه، وكل ما حال بينك وبين شيء فقد حظره عليك، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[الإسراء:٢٠]. وكثيراً ما يرد في القرآن ذكر المحظور، ويراد به الحرام، وقيل في المحظور: ضد ما قيل في الواجب وهو ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً لوجه ما من حيث هو فعل له. والحرام ضد الواجب؛ لأنه المقتضى تركه والواجب هو المقتضي فعله. وبهذا يقع الحرام عند مخالفة الواجب والحظر.

العجم: رفيق «الأصول الإسلامية»: (٦٢: ١١).

(٣) المباح في اللغة: الموسع فيه، وفي الاصطلاح: ما لا ثواب ولا عقاب في فعله ولا تركه، خرج الأربعة المتقدمة؛ لأن الواجب والمندوب في فعلهما ثواب، والمكروه والحرام في تركهما =

تركه، ولا تركه على فعله على الإطلاق.

قال رضي الله عنه: وقد ذكرنا في كتاب «التبيان» الأولى أن لا يكون المكروه قسماً زائداً على المباح. قال: وذلك هو الواجب، ويكون الصحيح في حده أنه ما أعلم فاعله، ألا صفة له زائدة على حسنه، أو ما أعلم فاعله حسنه، أو دل على أنه حسن لا ضرر عليه في أن يفعله أو لا يفعله، ولا يستحق مدحاً لولا ما تقرر من إجماع العلماء من الفقهاء وغيرهم على إثبات أفعال مكروهة في الشريعة كالأكل بالشمال وغيره.

قال رضي الله عنه: وقد ذكرنا في كتاب «التبيان» الأولى أن لا يكون المكروه قسماً زائداً على المباح. قال: وذلك هو الواجب.

قال: والذي يتحصل عندي في الفرق بينهما أن المكروه يترجح تركه على فعله مطلقاً، والمباح لا يترجح تركه إلا بقرينة، كأن يتركه زهداً في الدنيا، فأما الحظر فهو المنع من الفعل بالنهي والزجر.

المكروه يترجح ترك على فعله مطلقاً، والمباح لا يترجح تركه إلا بقرينة.

والإباحة تعريف الغير حسن الفعل، وأن لا مدخل له في استحقاق المدح، وأنه لا يترجح تركه على فعله على الإطلاق، ولنعد إلى أصل المسألة.

والإباحة تعريف الغير حسن الفعل، وأن لا مدخل له في استحقاق المدح

فنقول: اختلف أهل العلم في الأشياء التي[1] يصح الانتفاع بها،

ثواب، وقد يسمى حلالاً، والفرض والواجب مترادفان على المختار، بمعنى أن كل واحد منهما يطلق على ما يطلق عليه الآخر.

ر: «الكاشف لذوي العقول» لابن لقمان (٣٢).

(١) واختلف أهل العلم في الأشياء التي يصح الانتفاع بها ولا ضرر على أحد فيها متى لم يرد بحكمها الشرع، هل هي على الإباحة في العقل أم لا، على ثلاثة أقاويل، فمنهم من قال: إنها على الحظر حتى يدل دليل على الإباحة، وهو مذهب طائفة من البغدادية، وجماعة من الإمامية، والشافعية، ومنهم من قال: إنها على الإباحة ما لم يرد حظر، وهو قول أكثر الفقهاء =

ولا ضرر على أحد فيها متى لم يرد بحكمها الشرع، هل هي على الإباحة في العقل أم لا؟ على ثلاثة أقوال، فمنهم من قال: إنها على الحظر حتى يدل دليل على الإباحة، وهو مذهب طائفة من البغدادية، وجماعة من الإمامية، والشافعية، ومنهم من قال: إنها على الإباحة ما لم يرد حظر وهو قول أكثر الفقهاء، وجل المتكلمين، ومنهم من قال بالتوقف، والصحيح هو القول الثاني، والدليل على ذلك أن المعلوم ضرورة عند كل عاقل أنه يحسن منه أن يتنفس في الهواء وأن يشرب من الماء الجاري عند عطشه (كَدجْلَةَ والفُرَاتِ)، كذلك فسائر المنافع بعلة أنها منفعة لا مضرة فيها على أحد. وبذلك يبطل قول الواقفية؛ لأن ذلك قول بالحظر، فإن من لا يعلم حسن الشيء لا يحل له أن يفعله.

ولا ضرر على احد فيها متى لم يرد بحكمها الشرع، هل هي على الإباحة في العقل أم لا؟ على ثلاثة أقوال

فإن من لا يعلم حسن الشيء لا يحل له أن يفعله

وجل المتكلمين، ومنهم من قال بالتوقف فيها.

والصحيح هو القول الثاني. والدليل على ذلك أن المعلوم ضرورة عند كل عاقل أنه يحسن منه أن يتنفس في الهواء، وأن يشرب من الماء الجاري عند عطشه نحو دجلة والفرات، وما يجري مجراها قبل ورود الشرع، ومن شك في حسن ذلك فقد خرج من حد العقلاء، وكابر حكم عقله.

الا ترى: أن واحداً منهم لو وقف على شط النهر الواسع وقد أتعبه العطش وهو يقول أخاف أن لا يحسن مني شرب هذا الماء إلا بإذن شرعي، وأنا لا أعرف الشرع ولا احكامه، فإن العقلاء كافة يسخرون منه ويعلمون أنه مجنون أو من أهل الجنون، وليس ذلك إلا لما استقر في العقول من حسن تناول ذلك الماء لما كان مما يصح الانتفاع به، ولم يكن على أحد مضرة في تناوله، فعلمنا بذلك أن كل ما هذه حاله يحسن تناوله، وصح ما قلناه من أن هذه الأشياء توصف بالإباحة قلب ورود الشرع، وبذلك بطل قول من قال: إنها محظورة أو موقوفة لما ثبت العلم بما قدمنا ذكره عند كل عاقل.

ر: الحسن بن محمد الرصاص «الفائق»: (لوحة: ١٢٠).

وأما الفصل الثاني:

وهو الكلام في أن على النافي دليلاً[1] فقد اختلف أهل العلم في من نفى حكماً عقلياً أو شرعياً، هل عليه دليل أم لا؟

فذهب بعضهم إلى أنه لا دليل عليه، كما لا بينة على المنكر... ومن نفى حكماً عقلياً فعليه دليل، ومن نفى حكماً شرعياً، فلا دليل عليه

فذهب بعضهم إلى أنه لا دليل عليه، كما لا بينة على المنكر، وذهب بعضهم إلى أن من نفى حكماً عقلياً فعليه دليل، ومن نفى حكماً شرعياً، فلا دليل عليه، وذهب المحصلون وهم أبو الحسين البصري، والحاكم، واختيار سيدنا شمس الدين رحمه الله تعالى إلى أن من نفى حكماً شرعياً أو عقلياً، فعليه الدليل، والذي يدل على ذلك أن النافي للحكم مدعي للعلم بانتفاء ما نفاه، وكل مدع، فلا بد من أن يقيم الدليل على ما ادعاه، وإنما قلنا: إنه مدع للعلم؛ لأن النافي هو الذي يقول: أعلم أن الحكم ليس بثابت، كما يقول المسلمون بعلم أن لا يأتي مع الله، فأما الشاك القائل لا أدري فليس له مذهب فيناظر عليه، واحتج من قال بالأول بوجهين:

فأما الشاك القائل لا أدري فليس له مذهب فيناظر عليه

(١) هل يطالب نافي الحكم بالدليل إذا نفى بعض المجتهدين حكماً من الأحكام؟ فقال: هذا الحكم ليس ثابتاً، فهل يطالب بدليل على هذا؟ اختلف الأصوليون في ذلك، فقال فريق منهم: يطالب بالدليل مطلقاً؛ لأن نفي الحكم دعوى، والدعوى لا تثبت إلا بدليل، وقال فريق آخر: لا يطالب بالدليل مطلقاً؛ لأن نفي الحكم استمرار لعدم أصلي، وهو غير محتاج إلى دليل، فاستمراره كذلك، وقال فريق ثالث: إن ادعى أن نفي الحكم ثابت عنده بالضرورة لا يطالب بالدليل؛ لأن عدالته توجب صدقه، والضروري شأن أن يكون محل شبهة. وإن ادعى أنه ثابت عنده بالعلم النظري أو بطريق الظن طولب بالدليل؛ لأن النظري أو الظني قد يشتبه فيه، فالدليل يبين هل هو مثبت للعدم، أو غير مثبت له لتزول الشبهة.

ر: محمد أبو النور زهير «أصول الفقه»: (٤/ ١٦١).

أحدهما: أن النافي مدعي النبوة لا دليل عليه، بل على مدعيها يصب الدليل، وهو ظهور المعجز، وهذا لا يصح؛ لأن النافي لذلك لا بد أن تكون له طريقة في القطع على نفي النبوة، وهو أنه لو كان صادقاً، لما أخلاه الله عما يدل على صدقه، وكذلك ما يبقيه مما يجب أن يكون مقطوعاً به، لو ثبت كصلاة سادسة، وصوم شهر، سوى رمضان.

أحدهما: أن النافي مدعي النبوة لا دليل عليه، بل على مدعيها يصب الدليل، وهو ظهور المعجز

والوجه الثاني: أن المدعي لدار في يد غيره عليه البيِّنة، ولا بينة على المنكر، والبينة دلالة.

والثاني: أن المدعي لدار في يد غيره عليه البيِّنة، ولا بينة على المنكر، والبينة دلالة

والجواب: أنكم إن أردتم أنه يجوز لمن الدار في يده أن يعتقد أنه مالكها من غير طريقة نحو إرث أو غيره فليس كذلك، وإن أردتم أنه ليس عليه أن يذكر طريقة فذلك صحيح؛ لأنه ليس يدعو الناس إلى أن يعتقدوا كونه مالكاً لها، فيلزمه أن يذكر لهم حجته، كما يلزم صاحب المذهب إذا دعا الناس إلى مذهبه أن يذكر لهم حجته، وإن أردتم أن صاحب اليد يدعو الحاكم إلى الحكم له بغير طريق فلا، بل إنما يحكم بظاهر اليد وليس للحاكم أن يحكم بذلك إلا للدليل الذي دل على أن ظاهر اليد قاض بالملك.

كما يلزم صاحب المذهب إذا دعا الناس إلى مذهبه أن يذكر لهم حجته

وأما الفصل الثالث
وهو الكلام في الاستصحاب

استصحاب الحال هو أن يكون حكم ثابت في حالة من الحالات، ثم يتغير الحال فيستصحب الإنسان تلك الحال لثبوت ذلك الحكم بعينه مع الحال المغيرة

فاعلم أن استصحاب[1] الحال هو أن يكون حكم ثابت في حالة من الحالات، ثم يتغير الحال فيستصحب الإنسان تلك الحال لثبوت ذلك الحكم بعينه مع الحال المغيرة.

ويقول: من ادعى بغير الحكم فعليه الدلالة، وقد ذهب قوم من الظاهرية وجماعة من الشفعوية إلى الاحتجاج بذلك، وذهب كثير من أهل العلم إلى أن الاحتجاج به لا يصح.

---

(١) استصحاب الحال: هو الحكم بثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الأول لعدم ما يصلح للتغيير، مثاله: استدلال الشافعي على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء، بأن هذا الشخص قبل خروج هذا الخارج النجس منه كان متوضئاً اتفاقاً، ولم يطرأ عليه ما يوجب نقض وضوئه؛ لأن الموجب لنقض الوضوء هو الخارج من السبيلين، فبقي على ما كان عليه قبل الخروج استصحاباً للحال، وقد اختلف الأصوليون في استصحاب الحال. فذهب جمهور الشافعية، وقليل من الحنفية إلى اعتباره حجة في ثبوت الأحكام الشرعية، ويستدل به على نفي العدم الأصلي، وذهب جمهور الحنفية، والمتكلمين إلى أنه ليس بحجة في الأحكام الشرعية، ولكن يستدل به على نفي العدم الأصلي فقط.

ر: أبو النور زهير: «أصول الفقه»: (٤/ ١٥٨).

الحكم المستصحب قد يكون عقلياً، وقد يكون شرعياً.

واعلم أن الحكم المستصحب قد يكون عقلياً، وقد يكون شرعياً، فالعقلي أن يقول القائل في المتيمم المصلي، أنه إذا لم يرَ الماء لم تلزمه الطهارة بالماء، ووجب أن يمضي في صلاته، فكذلك إذا رأى الماء، وهذا يصح من وجه دون وجه.

أما الوجه الذي يصح منه، فهو أن يسقط عنه الوضوء بعد رؤية الماء؛ لأن إيجابه شرعي فلو كان ثابتاً لكان عليه دليل شرعي.

أما الوجه الذي يصح منه، فهو أن يسقط عنه الوضوء بعد رؤية الماء؛ لأن إيجابه شرعي فلو كان ثابتاً لكان عليه دليل شرعي، وليس عليه دليل شرعي، فمتى بين المستدل بذلك أنه ليس عليه دليل، شرعي صح، استدلاله بذلك، ومتى عورض في هذا، فقيل الأصل في الشرع وجوب الطهارة، فلا يسقط عن الرائي للماء في الصلاة إلا بدليل شرعي، لم يسلم للخصم أن الطهارة بالماء واجبة في كل حال حتى يدخل فيها الحالة التي يرى فيها المصلي بالتيمم الماء.

وأما الوجه الذي لا يصح منه، فهو أن تسقط عنه طهارة أخرى لأجل سقوطها إذا لم يرَ الماء عند التيمم، وهذا لا يصح؛ لأنه جمع بين أمرين من غير علة جامعةٍ.

وأما الوجه الذي لا يصح منه، فهو أن تسقط عنه طهارة أخرى لأجل سقوطها إذا لم يرَ الماء عند التيمم، وهذا لا يصح؛ لأنه جمع بين أمرين من غير علة جامعةٍ ولا طريقة ناظمة تبين ذلك أنه لا يمتنع أن تختلف المصلحة، ولهذا جاز ورود النص بإيجاب الوضوء على الرائي الماء في الصلاة مع سقوطه عمن لم يره، فذلك يجوز من طريق الاجتهاد، وأما إذا كان الحكم المستدام شرعياً، فمثاله أن يقول القائل في التيمم إذا رأى الماء قبل صلاته وجب عليه الوضوء به، فكذلك إذا رآه بعد دخوله في الصلاة، ومن زعم أن فرض الوضوء يتغير بالدخول فيها فعليه الدليل، وهذا لا يبعد؛ لأنه إن شرك بين الحالين في وجوب الوضوء لاشتراكهما

فيما دل على وجوب الوضوء، فليس باستصحاب الحال الذي ينكره، ويذهب إليه المخالف، وإن شرك بينهما لاشتراكهما في علة الوجوب، فهذا قياس، وإن شرك بينهما لغير دلالة ولا علة فليس بأن يجمع بينهما أولى من ألا يجمع بينهما.

وبعد فليس هو باستصحاب حالته تلك أولى من خصمه باستصحاب حالته الأخرى، وبعد فهذا قياس بغير علة، وأصحاب الظاهر المانعون من القياس بعلة أولى أن يمنعوا من ذلك وإلا كانوا مناقضين في الحكم والتعليل.

وبعد فليس هو باستصحاب حالته تلك أولى من خصمه باستصحاب حالته الأخرى

فإن قيل: حدوث الحادث لا يغير الأحكام، فحدوث الصلاة إذن لا يغير وجوب الوضوء.

فإن قيل: حدوث الحادث لا يغير الأحكام، فحدوث الصلاة إذن لا يغير وجوب الوضوء.

قلنا: ليس يمتنع أن تختلف المصالح بحدوث الحوادث، ولهذا جاز ورود النص بإسقاط الوضوء عن الرائي للماء في الصلاة مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة.

فإن قيل: لو لم يتعد الحكم من حالة إلى حالة لوجب قصره على الزمان الواحد.

قلنا: يجب إلا أن يكون دليل الحكم أو علته قد عم الأزمنة، وقد تجاذب المنصور عليه السلام، وشيخه أبو محمد رضي الله عنه أهداب النظر في هذه المسألة بما لا يتسع هذا الموضع لتفصيله وقد أودعناه (الشرح) وبيناه على جليته.

قلنا: يجب إلا أن يكون دليل الحكم أو علته قد عم الأزمنة

وأما الفصل الرابع
وهو الكلام في ما يعلم بأدلة العقل والشرع [١]

الكلام في ما يعلم بأدلة العقل والشرع.

فاعلم أن ما يعلم بالدليل لا يخلو، إما أن يصح أن يعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع والعقل، وإما بالشرع فقط، أما ما يصح أن يعلم

اعلم: أن ما يعلم بالدليل لا يخلو، إما أن يصح أن يعلم بالعقل فقط، فهو كل ما كان في العقل دليلاً عليه

وبالعلم بكون القياس وخبر الواحد طريقين بحسب العمل بهما.

(١) اعلم: ان ما يعلم بالدليل لا يخلو، إما أن يصح أن يعلم بالعقل فقط، فهو كل ما كان في العقل دليلاً عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به كالعلم بالله سبحانه وبصفاته من كونه قادراً على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وعالماً بجميع المعلومات، وحياً وغنياً، وأنه عدل حكيم، وقد أشرنا في باب الإجماع إلى أن كون العلم بصحة الشرع مبنياً على العلم بذلك، وأما ما يصح أن يعلم بالشرع فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ولم يكن العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم، ولم يكن العلم بصحة الشرع موقوفاً عليه كالعالم، فإنه تعالى موجود، وأنه مدرك للمدركات، وكالعلم بنفي التشبيه عنه، وبنفي رؤيته في الدنيا والآخرة، وقد بينا في باب الإجماع أن ذلك مما يصح بالشرع. وكالعلم بكون القياس، وخبر الواحد طريقين بحسب العمل بهما، وقد بينا في باب القياس، وباب الأخبار أن ذلك معروف بالعقل والشرع، وأما ما يعلم بالشرع وحده فهو ما كان في السمع دليل عليه دون العقل، وذلك كالمصالح والمفاسد الشرعية، وبعض ما له تعلق بهما، أما المصالح والمفاسد الشرعية فلا هداية للعقول إلى معرفتها؛ لأن العلم بها موقوف على العلم بأحكامها، أو بوجوهها، وذلك مما استأثر الله سبحانه بالعلم به، فلا يجوز أن تحصل معرفته إلا بوحي من جهته سبحانه، وأما بعض ما له تعلق بهما فهو بعض طرق الأحكام الشرعية نحو كون الإجماع حجة، وقد بينا في باب الإجماع أن ذلك لا يعلم إلا بالشرع، ومما له تعلق بهما أسباب الأحكام الشرعية وعللها وشروطها.

ر: الحسن بن محمد الرصاص «الفائق»: (لوحة:١٣٥).

بالعقل فقط هو كل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به كالعلم بالله سبحانه، وبصفاته من كونه قادراً وعالماً وحياً وغنياً، وأنه عدل حكيم، وأما ما يصح أن يعلم بالعقل والشرع فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ولم يكن العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به، وقد مثل ذلك في الكتاب بكونه تعالى موجوداً وبنفي التشبيه والرؤية، وكالعلم بكون القياس وخبر الواحد طريقين يجب العمل بهما، فأما كونه تعالى: موجوداً فممتنع، وقد أشرنا إليه، من قبل، وأما نفي التشبيه والرؤية فيصح من طريق العلم دون الإلزام، وعند المنصور بالله عليه السلام أن شيئاً من ذلك لا يعلم سمعاً إلا نفي رؤيته سبحانه، وأما ما يعلم بالشرع وحده فهو ما كان في السمع دليل عليه دون العقل وذلك كالمصالح والمفاسد الشرعية، وبعض ماله تعلق بهما، أما المصالح والمفاسد الشرعية فلا هداية للعقول إلى معرفتها؛ لأن العلم بها موقوف على العلم بأحكامها ووجهها، وذلك مما يستأثر الله تعالى بالعلم به، فلا يحصل إلا بوحي من جهته سبحانه، وأما بعض ماله تعلق بهما فهو بعض طرق الأحكام الشرعية نحو كون الإجماع حجة، ومن مآله تعلق بهما أسباب الأحكام الشرعية وعلله وشروطها، وقد فصلنا القول فيها من قبل.

وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به كالعلم بالله سبحانه، وبصفاته من كونه قادراً وعالماً وحياً وغنياً، وأنه عدل حكيم.

وأما نفي التشبيه والرؤية فيصح من طريق العلم دون الإلزام.

أما المصالح والمفاسد الشرعية فلا هداية للعقول إلى معرفتها، وذلك مما يستأثر الله تعالى بالعلم به.

الكلام في صفة المفتي والمستفتي
هذا الباب يشتمل على قسمين:

أما القسم الأول: فيشتمل على ثلاثة فصول.

أحدها: الكلام في صفة المفتي التي معها يجوز العمل على فتواه.

وثانيها: الكلام في كيفية فتواه.

وثالثها: الكلام في كيفية الأخذ بفتواه.



أما الفصل الأول: في صفة المفتي (١)

الصفة أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد

فاعلم أن هذه الصفة هي أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد؛ لأنه متى لم يكن كذلك لم يتمكن من الوصول إلى معرفة الأحكام من جهة القياس والاستدلال، فلا يجوز له أن يفتي نفسه ولا غيره ولا أن يحكم

(١) اعلم: أن هذه الصفة هي أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد، وإنما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعية، وأمكنه الاستدلال بها، والدلالة السمعية: ظاهر، واستنباط، والظاهر منه خطاب، ومنه أفعال وهي أفعال النبي ﷺ، والاستنباط ضربان: قياس، واستدلال، والاستدلال بالقياس يفتقر إلى الاستدلال بالظواهر، فإذا ذكرنا الاستدلال بالقياس دخل فيه الاستدلال بالظواهر، ونحن نبتدئ بذكر ذلك، فنقول: يجب أن يكون المستدل بالقياس غير عارف بحكم الفروع، ويكون عارفاً بالأصل وبحكمه، وظاناً بعلته، وعالماً بثبوتها في الفرع، نعبد بالقياس، عارفاً بشروط القياس، وإنما وجب اشتراط جميع ذلك؛ لأن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم، فيجب أن يكون المستدل غير عالم بحكم الفرع ليصح أن يطلبه بقياسه، ويجب أن يكون عارفاً بالأصل ليصح أن يطلبه بقياسه ويجب أن يكون عارفاً بالأصل ليصح أن يعرف حكمه وعلة حكمه، ويعرف أو يظن أنه موجود في الفرع، وأنه قد تعبد بتعليق الحكم بها في الفرع ليجوز له أن يعدى الحكم من الأصل إلى الفرع؛ لأجل وجود العلة في الفرع، ويجب أن يعرف الفرع بعينه ليصح أن يعرف ثبوت العلة وحكمها فيه، ويجب أن يعرف شروط القياس ليستعمل من القياس ما اختص بتلك الشروط، ويتوقى ما لم يختص بها، وقد علمنا أن المستدل إنما يعلم حكم الأصل استدلالاً بخطاب الله تعالى، وبخطاب نبيه وأفعاله، وما علم من قصده وخطاب الأمة.

أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٢٢٩، ٢٣٠).

على غيره بما لا معرفة له به، وإنما يكون من أهل الاجتهاد إذا عرف الأدلة السمعية وأمكنه الاستدلال بها، ولن يكون كذلك حتى يكون عارفاً بالله تعالى سبحانه، وما يجوز عليه وما لا يجوز من الصفات والأفعال ليتم العمل بحكمته وعارفاً بنبوة النبي ﷺ وعصمته، وعصمة العترة والأمة وعارفاً بطرف من الأخبار الفقهية، والفصل بينما يوجب العلم منها أو العمل، وما لا يوجب واحداً منهما، وعارفاً بما يشتمل عليه الخطاب من الأوامر والنواهي والخصوص والعموم والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ، وبكيفية الاستدلال بالخطاب ليمكنه الاستدلال به على الأحكام الشرعية، وعارفاً بالقياس وشروطه وما يصح منه وما يفسد، ويجوز أن يجتهد في الفرائض إذا كان عالماً بالفرائض، وإن لم يكن عالماً بما عدا ذلك من أبواب الفقه؛ لأن الظاهر من أحكام الفرائض أنها لا يستنبط من غيرها، إلا في النادر، والذهاب عن النادر لا يقدح في الاجتهاد.

وإنما يكون من أهل الاجتهاد إذا عرف الأدلة السمعية وأمكنه الاستدلال بها.

وعارفاً بما يشتمل عليه الخطاب من الأوامر والنواهي.

ويجوز أن يجتهد في الفرائض إذا كان عالماً بالفرائض.

الا ترى أن المجتهد قد يخفى عليه من النصوص اليسير، ولا يقدح في ذلك في كونه من أهل الاجتهاد، هذا ما ذكره في الكتاب وفيه من التفصيل ما قد أودعناه (الشرح).

وأما الفصل الثاني:
وهو الكلام في كيفية فتواه[1]: فقد ذكر في الكتاب جملة من الفروض والعهد بتصفحها شيئاً فشيئاً

العهدة الأولى:

لا يجوز للمفتي أن يفتي بحكاية عن غيره، بل يفتي باجتهاده

قال رضي الله عنه: اعلم أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بحكاية عن غيره، بل يفتي باجتهاده؛ لأنه إنما يُسئل عما عنده فإن سئل الحكاية جاز، ولو جاز أن يفتي بالحكاية لساغ للعامي أن يفتي بما يجد في كتب الفقهاء، والإجماع يمنع من ذلك، ومتى لم يتقدم له اجتهاد في المسألة وجب عليه الاجتهاد فيها، قبل الفتوى، فإن تقدم منه اجتهاد، وقول في المسألة وكان ذاكراً لطريقة القول ولطريقة الاجتهاد لم يجب تجديده الاجتهاد؛ لأنه

---

(١) اعلم: أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره، بل إنما يفتي باجتهاده؛ لأنه إنما يسأل عما عنده، ولا يسأل عن قول غيره، وإن سئل أن يحكي قول غيره -جاز له- حكايته، ولو جاز أن يفتي بالحكاية، جاز للعامي أن يفتي بما يجده في كتب الفقهاء، ومتى لم يتقدم من المفتي اجتهاد في المسألة وجب عليه الاجتهاد فيها قبل الفتوى؛ فإن تقدم منه اجتهاد وقول في المسألة، وكان ذاكراً لذلك القول وطريقة الاجتهاد لم يجب عليه تجديد الاجتهاد؛ لأنه كالمجتهد في الحال، وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد فهو في حكم من لا اجتهاد له، فالواجب عليه تجديد الاجتهاد، وإذا لم يجز له أن يفتي ويؤخذ بفتواه، فأحرى أن لا يجوز أن يأخذ الإنسان بفتوى من مات؛ لأنه لا يدري أنه لو كان حياً لكان ذكراً لطريقة الاجتهاد وراضياً بذلك القول، ويمكن أن يقال: إن الظاهر من ذلك القول أنه قول ذلك الفقيه إلى أن مات، وموته قد أزال عنه التكليف، ولا يمكن أن يقال: إنه يلزمه إعادة اجتهاد، فإذا أفتى المجتهد باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزم تعريف المستفتي تغير اجتهاده؛ إذا كان قد عمل به، وإن لم يكن قد عمل به، فينبغي أن يعرفه إن تمكن منه. أبو الحسين: «المعتمد»: (٢/ ٢٣٢، ٢٣٣).

كالمجتهد في الحال وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد فهو في حكم من لا اجتهاد له، فالواجب تجديد الاجتهاد.

واعلم أنه يمكن أن يقال إن ذكر أنه قد أدى الاجتهاد حقه في الجملة فهو كافٍ في جواز الفتوى، كما يقول في متذكر النظر والعلم، وإن لم تعرف طريقته في تلك الحال.

وإذا لم يجز له أن يفتي فيؤخذ بفتواه، فأحرى ألا يجوز للعامي الأخذ بفتوى من مات؛ لأنه لا يدري أنه لو كان حياً لكان ذاكراً لطريقة الاجتهاد.

قال رضي الله عنه: وإذا لم يجز له أن يفتي فيؤخذ بفتواه، فأحرى ألا يجوز للعامي الأخذ بفتوى من مات؛ لأنه لا يدري أنه لو كان حياً لكان ذاكراً لطريقة الاجتهاد، وراضياً بذلك القول واعترض ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الظاهر من ذلك القول أنه قول لذلك الفقيه وموته قد أزال عنه التكليف فلا يمكن أن يقال إنه يلزمه إعادة اجتهاد.

العهدة الثانية: هل يجب تعريف العامي[1] بالحكم عند تغير الاجتهاد أم لا يجب؟

وإذا أفتى المجتهد باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزمه أن يعرف المستفتي تغير اجتهاده إذا كان المستفتي قد عمل به.

قال رضي الله عنه: وإذا أفتى المجتهد باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزمه أن يعرف المستفتي تغير اجتهاده إذا كان المستفتي قد عمل به فإن لم يكن عمل به فينبغي أن يعرفه ذلك إن تمكن من ذلك؛ لأن العامي إنما

(١) جاء في الكاشف: وإذا رجع المجتهد عن اجتهاد كان قد قلده فيه غيره وجب عليه إيذان مقلده برجوعه حتى يرجع إن كان مؤخراً للعمل بفتواه، أو كان العمل بها في المستقبل مما يتكرر كالصلاة، أو كان مما له حكم مستدام كالنكاح، وأما ما قد فعله وليس مما يتكرر ولا مما له حكم مستدام، بل قد نفذ فلا حكم لرجوعه فيه نحو أن يقلده في شيء من أعمال الحج، ثم يرجع المجتهد بعد أن قد أداه مقلده على اجتهاده الأول، فهذا الحكم برجوعه فيه فلا يجب الإيذان. فتأمل والله أعلم. ر: «الكاشف لذوي العقول»لابن لقمان (ص٤٣٢).

بعمل بالاجتهاد الأول؛ لأنه قول المفتي، ومعلوم أنه ليس قولاً له في تلك الحال، ومتى قيل: أرأيتم لو كان حكماً مستنداً ما كان يفتيه بأن لا طلاق مع الطلاق، فراجع امرأته المطلقة ثلاثاً بلفظ واحد، ثم يغير اجتهاده.

قلنا: الأظهر أن هذه الفتوى بمنزلة الحكم فلا تتغير.

العهدة الثالثة: في تعرف الوجه هل يلزم أم لا؟

وينبغي أن يبين للعامي الحكم في الحادثة دون الوجه، وقد خالف في ذلك الجعفران.

قال رضي الله عنه: وينبغي أن يبين للعامي الحكم في الحادثة دون الوجه، وقد خالف في ذلك الجعفران[1]، وقوم من البغدادية[2]، وقالوا: بأنه ينبغي للعالم أن ينبه العامي على طريق الاستدلال وخلافهم محجوج بالإجماع.

العهدة الرابعة: في التخيير[3]:

قال رضي الله عنه: وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يخيره في القبول بلا

---

(١) الجعفران هما: جعفر بن حرب (ت٢٣٦هـ/ ٨٥٠م) وجعفر بن مُبَشِّر (ت٢٣٤هـ/ ٨٤٨م).

(٢) أما البغدادية: فالمقصود بها مدرسة بغداد الزيدية المعتزلية وهم جماعة بشر بن المعتمر الهلالي العالم الأديب الشاعر المتكلم (ت٢١٠هـ/ ٨٢٥م).

(٣) وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يخيره في القبول منه، وإن كان مختلفاً فيه خيره بين أن يقبل منه ومن غيره، لا شبهة في ذلك على قول من قال: (كل مجتهد مصيب) وعلى قول من قال: (أن الحق في واحد) أيضاً هكذا يجيء؛ لأنه ليس بأن يجب عليه الأخذ بقول واحد المفتين بغير حجة، أولى من الآخر، فإن كان هذا التخيير معلوماً من قصد المفتي لم يجب عليه أن يخبره لفظاً، بل يذكر قوله فقط، وليس كذلك الحكم؛ لأن الحاكم وضع لرفع الخصومات، فلو كان الخصم مخيراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم تنقطع الخصومة.

أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٩٣٣، ٩٣٤).

خلاف وإن كان مختلفاً فيه فقد ذكر أبو الحسين أنه ينبغي أن يخيره بين أن يقبل منه وبين أن يقبل من غيره، والأولى أنه ليس له ذلك؛ لأن العامي متى اختار الاستفتاء منه والأخذ بقوله، فالظاهر أنه إنما اختار ذلك؛ لأنه عنده أولى بالاستفتاء من غيره فظنه لصحة فتواه أقوى من ظنه لصحة فتوى غيره، فمتى خيره بين الأخذ بقوله وبين الأخذ بقول غيره فقد خيره بين العمل على الظن الأقوى، وبين العمل على الظن الأضعف، وذلك لا يجوز؛ لأن الإجماع منعقد على أنه لا يجوز العمل على الظن الأضعف مع الظن الأقوى، اللهم إلا أن يكون المفتي قد علم من حال المستفتي أنه قد استوى عنده حاله وحال غيره، فله أن يخيره متى علم أن فتوى ذلك الغير أحوط من فتواه في تلك الحادثة، وهذا منه رحمه الله إشارة إلى أنه متى كان قوله: هو الأحوط لم يكن له التخيير. قال: وليس يجب عليه التخيير أيضاً؛ لأنه لا وجه يقتضي وجوبه يبين ذلك أنه إذا استوى عنده القولان لم يجب عليه أن يخيره بينهما، بل له أن يفتيه بأيهما شاء على قول من يقول بالتخيير فئان لا يجب عليه أن يخيره بين قوله وبين ما هو عند دونه أولى، وعلى أن هذا إنما نبهنا على قول من يقول: إن كل مجتهد مصيب، فأما على قول من يقول بأن الحق في واحد، فلا يصح، وقد ذكر أبو الحسين أن التخيير يجب على أصلهم أيضاً. قال: لأنه ليس بأن يجب عليه الأخذ بقول أحد المفتين بغير حجة أولى من الآخر، ولقائل أن يقول: إنه وإن كان ذلك كما ذكره فليس للعالم التخيير بين الحسن والقبيح، وذكر أبو الحسين أنه إن كان هذا التخيير معلوماً من قصد المفتي لم يجب أن يخيره لفظاً، بل يذكر قوله فقط، وهذا مبني على جواز التخيير وفيه ما قلنا، فإنه لا يجوز في الصورة الأولى خاصة.

فقد ذكر أبو الحسين أنه ينبغي أن يخيره بين أن يقبل منه وبين أن يقبل من غيره

ولقائل أن يقول: إنه وإن كان ذلك كما ذكره فليس للعالم التخيير بين الحسن والقبيح

واعلم أن الفتوى في هذا الوجه بخلاف الحكم؛ لأن الحاكم إنما وضع لرفع الخصومات، فلو كان الخصم مخيراً بين الدخول يجب حكمه وترك الدخول لم تقع الخصومة.

العهدة الخامسة: في التخيير عند الاعتدال[1]:

وأما إذا اعتدل القولان عند المفتي، فإن كان ممن يرى أنه لابد من ترجيح أحدهما على الآخر

قال رضي الله عنه: وأما إذا اعتدل القولان عند المفتي، فإن كان ممن يرى أنه لابد من ترجيح أحدهما على الآخر، فعليه معاودة النظر حتى يترجح عنده أحدهما، وإن كان ممن يرى جواز الاعتدال في الأمارات وكان ممن يرى الإطراح لكلا الأمارتين عند اعتدالهما لم يكن له أن يفتي بواحد منهما، بل الواجب عليه الرجوع إلى ما سوى الأمارتين المعتدلتين من الطرائق الشرعية إن وجد ذلك، وإلا رجع إلى قضية العقل، وأفتى بحسب ما يؤديه نظره، واجتهاده إليه من ذلك.

واعلم أن رجوعه إلى قضية العقل لابد من أن يقوي أحدهما من تحليل أو تحريم، فإذاً لا اعتدال، وقد ذكرنا ذلك مبيناً في موضعه.

عدنا إلى كلامه رضي الله عنه وإن كان ممن يرى القول بالتخيير، فقد

---

(١) وإذا اعتدل القولان عند المفتي فقد ذكر قاضي القضاة في الشرح أن له أن يفتي بأيهما شاء، وقال أيضاً: له أن يخير المستفتي بين القولين، والوجه أن يقال: (ينبغي أن يخير المفتي أنه إنما يفتيه بما يراه، والذي يراه هو التخيير على قول من قال بالتخيير في الأحكام، ووجه القول الآخر: هو أنه كما يجوز أن يعمل المفتي بأي القولين شاء، كذلك يجوز له أن يفتي بأيهما شاء).

ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٩٣٤).

ذكر قاضي القضاة في (الشرح): أنه له أن يفتي بأيهما شاء، وذكر قولاً آخر وهو: أنه إنما يفتي بما يراه، والذي يراه هو التخيير، فينبغي أن يفتيه بلفظ التخيير ولا يفتيه بأحد الأمرين على القطع والثبات. والأول أولى، وذلك لأنه يجوز للمفتي أن يعمل بأي القولين شاء، فكذلك له أن يفتي بأيهما شاء، ولا يجب عليه تخيير بينهما، ولقائل أن يقول: ولا سواء؛ لأنه هاهنا مؤدٍ عن الله تعالى، فلم يجز قصر الفتوى على أحد الشقتين وأشبه ذلك الكفارات الثلاث، فكما أنه رحمه الله يقول: يجب في حكمته عز وجل أن لا يقصر المكلف على واحد منها، بل يوجبها على التخيير، كذلك ما نحن فيه.

ولقائل أن يقول: ولا سواء؛ لأنه هاهنا مؤدٍ عن الله تعالى، فلم يجز قصر الفتوى على أحد الشقتين.

وأما الفصل الثالث
وهو الكلام في كيفية الأخذ بفتواه فله طرفان

أحدهما: الطريق إلى ما نذهب إليه ونراه من القول في الحادثة.

وثانيهما: أنه هل ينسب إليه قولان متنافيان فيها أم لا؟

أما الطرف الأول: فقد ذكر في الكتاب فصلاً هذه ألفاظه:

اعلم أن مذهب[1] الإنسان هو اعتقاده، إذا كان صادراً عن دلالة أو أمارة أو شبهة أو تقليد، ولا يقال في العلم الضروري أنه مذهب ولا في

أحدهما: الطريق إلى ما نذهب إليه ونراه من القول في الحادثة وثانيهما: أنه هل ينسب إليه قولان متنافيان فيها أم لا؟

مذهب الإنسان هو اعتقاده، إذا كان صادراً عن دلالة أو أمارة أو شبهة أو تقليد

---

(١) اعلم: أن مذهب الإنسان هو اعتقاده، فمتى ظننا اعتقاد الإنسان أو عرفناه ضرورة أو بدليل مجمل أو مفصل. قلنا: إنه مذهبه، ومتى نظن ذلك، ولم نعلمه لم نقل إنه مذهبه.
وقد يدل الإنسان على مذهبه في المسألة بوجوه: منها: أن يحكم في المسألة بعينها بحكم معين، ومنها: أن يأتي بلفظ عام يشمل تلك المسألة وغيرها، فيقول: الشفعة لكل جار، ومنها: أن يُعلم أنه لا فرق بين المسألتين، وينص على حكم أحدهما فيعلم أن حكم الأخرى عند ذلك الحكم نحو أن يقول: الشفعة لجار الدكان، فيعلم أن الشفعة عنده لجار الدار، إذ قد علمنا أنه لا يفرق بين الدار والدكان، ومنها: أن يعلل بعلة توجد في عدة مسائل، فيُعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل.
أما إذا لم يقل بتخصيص العلة، وقال: النية واجبة في التيمم؛ لأنه طهارة عن حدث، فقد اعتقد وجوب النية؛ لأجل هذه العلة، فإذا علم أن العلة شاملة علم شمول حكمها. فأما من يجوز تخصيص العلة، فإنه يجوز تخصيصها إذا دل على تخصيصهما دلالة كالعموم، فكما أن كلام العالم العام يدل على مذهبه، فكذلك تعليله.
ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٢/ ٨٦٥، ٨٦٦).

التبخيت أنه مذهب، فمتى ظننا اعتقاد الإنسان على هذا الوجه أو عرفناه ضرورة أو بدليل مجمل أو مفصل. قلنا: إنه مذهبه، ومتى لم نظن ذلك ولم نعلمه لم نقل إنه مذهبه، وقد يدل الإنسان على مذهبه في المسألة بوجوه أربعة:

وقد يدل الإنسان على مذهبه في المسألة بوجوه أربعة.

أحدها: أن يحكم في المسألة بعينها، بحكم معين.

أحدها: أن يحكم في المسألة بعينها، بحكم معين.

وثانيها: أن يأتي بلفظ عام، يشمل هذه المسألة وغيرها نحو أن يقول: الشفعة لكل جار.

وثانيها: أن يأتي بلفظ عام، يشمل هذه المسألة وغيرها نحو أن يقول: الشفعة لكل جار.

وثالثها: أن يعلم أنه لا فرق بين المسألتين، وينص على حكم أحدهما فنعلم أن حكم الأخرى عند ذلك الحكم نحو أن يقول الشفعة لجار الدكان، فنعلم أن الشفعة عنده لجار الدار.

وثالثها: أن يعلم أنه لا فرق بين المسألتين.

ورابعها: أن يعلل الحكم بعلة توجد في عدة مسائل، فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل سواء كان مذهبه تخصيص العلة أو خلافه، أما إذا لم يقل بتخصيص العلة، وقال: النية واجبة في التيمم؛ لأنها طهارة عن حدث، فقد اعتقد وجوب النية لأجل تلك العلة، فإذا علم أن العلة شاملة علم شمول حكمها، فأما من يُجوِّز تخصيص العلة فإنه يجوز تخصيصها إذا دلت عليه دلالة كالعموم، فكما أن كلام العالم العام يدل على مذهبه، فكذلك تعليله إلا أن في هذا نظراً؛ لأن العموم صيغة كانت خبراً بقصده، فلزم أن يبين الخصوص لكيلا يوهم خلاف، والعلة ليست مناطاً للحكم بقصده أصلاً، فأما إذا نص العالم في مسألة على حكم،

ورابعها: أن يعلل الحكم بعلة توجد في عدة مسائل، فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل.

وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى، شبهاً يجوز أن يخفى على بعض المجتهدين، فإنه لا يجوز أن يقال: قوله في هذه المسألة هو قوله في تلك؛ لأنه قد لا تخطر المسألة الأخرى بباله مع أنه لم ينبه عليها بقوله، ومن الجائز لو خطرت بباله أن يكون قوله فيها غير ذلك القول.

فإنه لا يجوز أن يقال: قوله في هذه المسألة هو قوله في تلك؛ لأنه قد لا تخطر المسألة الأخرى بباله مع أنه لم ينبه عليها بقوله.

وأما الطرف الثاني: وهو الكلام في أنه هل يجوز أن ينسب إلى المجتهد، قولان[1] في مسألة واحدة، أو لا، نحو ما ينسب إلى الشافعي، فقد نص في كتبه على مسائل، لأن له فيها قولين:

هل يجوز أن ينسب إلى المجتهد، قولان[1] في مسألة واحدة، أو لا؟

أحدهما: أنه يجوز.

والثاني: أنه لا يجوز من غير رجوع ولا تاريخ، أو تخيير، فهذا ما لا يجوز عند الحنفية وأكثر المتكلمين على جوازه، واستدل في الكتاب على الأول بأن إثبات القولين في المسألة على هذا الوجه يؤدي إلى اعتقاد

---

(١) وليس للمجتهد أن يقول في المسألة قولان في حال واحدة في قول عامة الفقهاء، وقال ذلك الشافعي في مواضع، منها: قال في المسترسل من اللحية قولان: أحدهما: يجب غسله، والآخر لا يجب، فقيل عنه لعله تكافأ عنده الدليلان، فقال بهما على التخيير أو علم الحق في أحدهما لا بعينه، فقال ذلك لينظر فيهما فاخترمه الموت أو نبه أصحابه على طريق الاجتهاد، ولا يصح شيء من ذلك، فإن القولين لا يخلو إما أن يكونا صحيحين أو فاسدين أو أحدهما صحيح والآخر فاسد، فإن كانا فاسدين فالقول بهما حرام، وإن كان صحيحين وهما ضدان، فكيف يجتمع ضدان، وإن كان أحدهما فاسداً لم يخل: إما أن يعلم فساد الفاسد أو لا يعلمه، فإن علمه فكيف يقول قولاً فاسداً أم كيف يلبس على الأمة بقول يحرم القول به، وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد لم يكن عالماً بحكم المسألة، ولا قول له فيها أصلاً، فكيف يكون له فيها قولان؟

قولهم: تكافأ عنده دليلان قد أبطلناه، ثم لو صح فحكمه التخيير وهو قول واحد.

الضدين نحو أن يعتقد أن الفعل حرام عليه في وقت مخصوص، في مكان مخصوص، على وجه مخصوص، ويعتقد مع هذا الاعتقاد أن هذا الفعل حلال له على هذه الشروط، وذلك محال، وما أدى إلى المحال فهو محال، ولا يصح أن يقال: إنما نسبا إليه؛ لأنه يقول بالتخيير فيهما؛ لأن التخيير في ذلك لا يصح لما قدمنا، من أنه يكون عملاً بأحدهما وهو الإباحة؛ ولأن ذلك لو صح لاقتضى أن يكون له في المسألة قول واحد، وهو التخيير دون أن يقال له قولان؛ لأنه لا يصح أن يقال للأمة في الكفارات ثلاثة أقوال وهي: الإطعام، والعتق، والكسوة، وإنما يقال له قول واحد وهو التخيير بين الكفارات الثلاث، وكذلك لا يصح أن يقال إنما نسبا إليه؛ لأنه فسد عنده ما عداهما، ولا يدري أيهما أحق من غير أن يقويا عنده، أو يقال: أنهما قد قويا عنده، ولا يترجح له أحدهما على الآخر، وذلك؛ لأن من هذا حاله يكون شاكاً كما قدمنا،ومن يكون شاكاً في المسألة لا يجوز أن يقال أن له في المسألة قولاً، فضلاً عن أن يقال قولين، وإنما يصح أن ينسب القولان إلى العالم في وقتين، فيقال: أنه كان يقول بكذا، ثم صار يقول بكذا، فإذا نسبا إليه وجهلنا التاريخ علمنا أن أحدهما متقدم، وأن الآخر متأخر في الجملة، وإن لم يعلم المتقدم والمتأخر على التعيين.

ويعتقد مع هذا الاعتقاد أن هذا الفعل حلال له على هذه الشروط، وذلك محال، وما أدى إلى المحال فهو محال.

لأن من هذا حاله يكون شاكاً كما قدمنا،ومن يكون شاكاً في المسألة لا يجوز أن يقال أن له في المسألة قولاً، فضلاً عن أن يقال قولين

فإن قيل: ألستم قد تقولون: إن لأحد أئمتكم في المسألة قولين، وأقوالاً، فكيف تمنعون الشفعوية من ذلك.

قلنا: إن المقصد بما نطلقه معلوم، وهو أن القولين والأقوال في وقت بعد وقت، وذلك مما لا ننكره إن عناه الشفعوية.

وأما القسم الثاني: وهو الكلام في المستفتي(١)

فالكلام منه يقع في أربعة مواضع:

أحدها: في جواز شروط الاستفتاء.

وأما المستفتي فلا يخلو إما أن يكون عالماً قد بلغ رتبة الاجتهاد أو لم يكن كذلك.

لأن من هذا حاله يكون شاكاً كما قدمنا،ومن يكون شاكاً في المسألة لا يجوز أن يقال أن له في المسألة قولاً، فضلاً عن أن يقال قولين

(١) وأما المستفتي: فلا يخلو إما أن يكون عالماً قد بلغ رتبة الاجتهاد، أو لم يكن كذلك، فإن كان الأول قد اجتهد في المسألة وأداه اجتهاده إلى حكم من الأحكام، فلا خلاف في امتناع اتباعه لغيره في خلاف ما أداه إليه اجتهاده، وإن لم يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا في جواز اتباعه لغيره من المجتهدين فيما أدى إليه اجتهاده، وقد سبق الكلام فيه بجهة التفصيل، وما هو المختار. وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يخلو إما أن يكون عامياً صرفاً لم يحصل له شيء من العلوم التي يترقى بها إلى رتبة الاجتهاد، أو أنه قد ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد، فإن كان الأول فقد اختلف في جواز اتباعه لقول المفتي، والصحيح: أن وظيفة اتباع قول المفتي على ما يأتي:
أما المفتي: فلا بد وأن يكون من أهل الاجتهاد، وإنما يكون كذلك بأن يكون عارفاً بالأدلة العقلية، كأدلة حدوث العالم، وأن له صانعاً، وأنه واحد متصف بما يجب له من صفات الكمال والجلال، منزه من صفات النقص والخلل، وأنه أرسل محمداً ﷺ وأيده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه للأحكام الشرعية، وأن يكون مع ذلك عارفاً بالأدلة السمعية وأنواعها، واختلاف مراتبها في جهات دلالاتها، والناسخ والمنسوخ منها، والمتعارضات، ووجهات الترجيح فيها، وكيفية استثمار الأحكام فيها على ما سبق تعريفه، وأن يكون عدلاً ثقة حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الأحكام الشرعية، ويستحب له أن يكون قاصداً للإرشاد، وهداية العامة إلى معرفة الأحكام الشرعية لا بجهة الرياء والسمعة، متصفاً بالسكينة والوقار، ليرغب المستمع في قبول ما يقول، كافاً نفسه عما في أيدي الناس، حذراً من التنفير عنه. وإن كان الثاني فقد تردد أيضاً فيه، والصحيح أن حكمه حكم العامي.
الآمدي: «الأحكام»: (٢/ ٣٦٠).

والثاني: في فرض المستفتي وبيان ما كلف.

والثالث: في من يجوز له الأخذ بالفتوى ومن لا يجوز له.

والرابع: في ما يجوز الأخذ بالفتوى فيه وما لا يجوز ذلك فيه.

أما الموضع الأول: فاعلم أن شرط جواز الاستفتاء وجهان:

شرط جواز الاستفتاء أن يغلب على ظنه ان الذي يفتيه من أهل الاجتهاد. والوجه الثاني: أن يغلب على ظنه ورعه وخوفه وإخلاصه بما يرى من سمات البر والدين ولا شبهة في أنه ليس له أن يستفتي من يظنه غير علم ولا متدين.

أحدهما: أن يغلب على ظنه أن الذي يفتيه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتيا، وأخذ الناس عنه من غير مناكرة في ذلك ممن يعتد بقدحه في حال ذلك المأخوذ عنه.

والوجه الثاني: أن يغلب في ظنه ورعه وخوفه وإخلاصه بما يرى من سمات البرِّ والدين، ولا شبهة في أنه ليس له أن يستفتي من يظنه غير عالم، ولا متدين، بل لا يجوز له أن يستفتي من يظنه غير عالم، ولا متدين، بل لا يجوز له أن يستفتي كل من يرى ممن لا يظنه عالماً ولا متديناً؛ لأن ظنه لصحة فتواه لا يحصل متى لم يظنه من أهل العلم، والدين ولا يجوز له العمل على فتواه إلا مع غلبة ظنه لذلك، وذهب قوم من أهل العلم إلى أن له أن يقبل قول المفتي من غير نظر في حاله، والذي يدل على ما قلناه أنه يمكن العامي التحري والاحتياط، والوصول إلى غالب الظن في علم المفتي ودينه بما قدمنا من الأمارات، فلا يجوز له العدول عن ذلك، كما لا يجوز للعالم الذي يمكنه الاجتهاد في الأدلة أن يعدل عنه.

فصل: ويلحق به الكلام في فتوى القائس:

قال أبو القاسم: يجوز، وقال أبو علي، وأبو هاشم: لا يجوز جرياً على أصولهم في الأخبار.

وقال القاضي: يجوز قبول خبره دون فتواه، ووجه الفرق أن تحاشيه عن الكذب يقوى الظن لصدقه وخطأه في الأدلة القطعية، يقوى الظن لخطائه فيما هو أخفى من ذلك، وهو الأمارة، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾[هود:١١٣]، يعضد ذلك.

وقال القاضي: يجوز قبول خبره دون فتواه، ووجه الفرق أن تحاشيه عن الكذب يقوى الظن لصدقه وخطأه في الأدلة القطعية، يقوى الظن لخطائه فيما هو أخفى من ذلك.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في فرض المستفتي وبيان ما كلف[1]:

فاعلم أنه لا يخلو إما أن يتفق المفتون في الحادثة أم لا؟

---

(١) اعلم: أن الناس اختلفوا في ذلك، فقالت طائفة: كلف المجتهد في الفروع إصابة دليل قاطع، وأن يعمل بحسب الأمارة لا بحسب الدلالة، وليس على أعيان الفروع صواب.

وقال آخرون: ليس كل أقاويلهم صواباً، واختلف من قال: (كل أقاويلهم صواب)، فقال بعضهم: في المسألة شبه مطلوب، وقالوا: لو نص الله تعالى في المسألة لنص عليه، ونفى الباقون هذا الأشبه. وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمارة ليعمل على حسب ظنه، ونحن نبين أنه يلزم المجتهد أن يجتهد لظن أقوى الأمارات، أو لظن تعارض الأمارات، ولا يجوز له في تلك الحال أن يعمل على ضعف الأمارات في نفسه، فالدلالة على أنه يلزمه الاجتهاد ليظن الأمارة الأقوى، أو يظن تعارض الأمارات هي أن المجتهد طالب باجتهاده الظفر بدليل أو بأمارة فليس يجوز أن يكون طلبه الظفر بدليل؛ لأن من يقول: على الفروع أدلة لا يخلو إما أن يعني بذلك أن أعيان الفروع تناولها أدلة، وإما أن يعني به أن الأمارات وإن تناولت الفروع، فالأدلة دالة على وجوب العمل على تلك الأمارات، فإن عنى الثاني، فهو قولنا، وإن عنى الأول فهو فاسد؛ لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ولا اخبار متواترة، ولا إجماع.

ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٢/ ٩٥٢-٩٥٣).

فإن اتفقوا فلا خلاف، أنه يجب التسليم والقبول، وإن اختلفوا فلا يخلو إما أن يتفاوت حالهم في زيادة الفضل في العلم والورع أم لا؟

فإن تفاوت حالهم فقد اختلف العلماء في أنه هل على العامي كلفة وراء ذلك أم لا؟

فمنهم من قال: إنه لا اجتهاد عليه في أعلمهم وأدينهم، ونصره أبو الحسين، ومنهم من قال: إن عليه الاجتهاد في البحث عن ذلك، واستدل على ذلك في الكتاب بأن ذلك طريق لقوة ظنه، وهو ممكن له فجرى قوة ظن المجتهد في المسائل.

فمنهم من قال: إنه لا اجتهاد عليه في أعلمهم وأدينهم، ونصره أبو الحسين، ومنهم من قال: إن عليه الاجتهاد في البحث عن ذلك

واحتج أبو الحسين للأول بأن العلماء في كل عصر لا ينكرون على العامة ترك النظر في أحوال العلماء،واعترض ذلك رضي الله عنه بأنه لا يجب على العلماء البحث عن اختيار العامي في الفتوى فلاناً على فلان، ومتى لم يبحث لم يجب أن يظهر لهم حاله، فلم يلزم الإنكار في ترك الاجتهاد إن تركه، ومتى لزمه الاجتهاد في تعرف أمر مفتيه، فله ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يظهر له تساويهما في العلم ويكون أحدهما أشد ورعاً، ففي هذه الحالة يأخذ بفتوى الأورع؛ لأن لشدة ورعه تأثيراً في قوة ظنه لصحة فتواه.

ويكون أحدهما أشد ورعاً، ففي هذه الحالة يأخذ بفتوى الأورع؛ لأن لشدة ورعه تأثيراً في قوة ظنه لصحة فتواه

الحالة الثانية: أن يستويا عنده في الدين والورع، ويكون أحدهما

أعلم من الآخر، وقد اختلفوا، فمنهم من أجراهما مجرى واحداً، ومنهم: من قال له الأخذ بفتوى الأنقص علماً، وإن كان الأخذ بفتوى الأعلم أولى.

وقد اختلفوا، فمنهم من أجراهما مجرى واحداً، ومنهم: من قال له الأخذ بفتوى الأنقص علماً، وإن كان الأخذ بفتوى الأعلم أولى

قال رضي الله عنه: وهذا لا يصح؛ لأن تكليف العامي أن يتبع في هذا الباب غالب الظن كتكليف العالم، ولا شك أن الظن الحاصل عند قول العالم أقوى؛ لأنه متى كان أعلم كان أعرف بحكم الحادثة، وبوجوه الاجتهاد فتكون فتواه أقرب إلى الصحة، ولا يجوز له أن يعدل عن الظن الأقوى إلى الظن الأضعف، فيعمل عليه كما لا يجوز له أن يعدل عن الدلالة إلى الأمارة.

أن يكون أحدهما أعلم والثاني أشد ورعاً، فقد يحتمل أن يقال إنهما سواء

الحالة الثالثة: أن يكون أحدهما أعلم والثاني أشد ورعاً، فقد يحتمل أن يقال إنهما سواء، والأولى أن يقال أن الواجب عليه هو الأخذ بفتوى الأعلم لزيادته فيما يعين على الاجتهاد، والوقوف على الصواب، ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام؛ لأنه كتدبير الدنيا، فلم يسقط عنهم عدنا إلى أصل القسمة وإن استوت أحوال المفتين[1] عند العامي في العلم

(1) ذكر أبو القاسم البلخي في عيون المسائل أربعة أقوال، ولم يبين أيها يختار المستفتي، فكأنه توقف.
أحدهما: أن يأخذ بالأول، والآخران: يأخذ بالأخف، والثالث: أنه تخيير، والرابع: أنه يأخذ بأيها شاء في حقوق الله تعالى، وفي حقوق العباد يرجع إلى القاضي.
وذكر قاضي القضاة: أن المفتين متى تساووا لم يكن له الأخذ بالأخف من الأقوال طلباً للتخفيف، وكان شيخنا رحمه الله يذهب إلى أن للعامي أن يختار أي العلماء شاء فيجعله =

والدين على بعد ذلك، فقد اختلف أهل العلم في أنه هل يجوز أن يكون مخيراً في أقاويلهم أم لا؟

فعند جماعة من العلماء أنه يكون مخيراً في أقاويلهم، وذلك هو قول الحاكم، وذكر أبو القاسم البلخي في (عيون المسائل) أربعة أقوال ولم يبين أيها يختار فكأنه يتوقف.

فعند جماعة من العلماء أنه يكون مخيراً في أقاويلهم، وذلك هو قول الحاكم، وذكر أبو القاسم البلخي في (عيون المسائل) أربعة أقوال ولم يبين أيها يختار فكأنه يتوقف.

أحدها: أنه يأخذ بالأثقل.

والثاني: أنه يأخذ بالأخف إلا في حق العباد.

والثالث: أنه يتخير.

والرابع: أنه مخير في حقوق الله تعالى، وفي حقوق العباد يرجع إلى القاضي، وذكر القاضي عبد الجبار بن أحمد أن المفتين متى تساووا لم يكن له الأخذ بالأخف من الأقاويل طلباً للتخفيف.

قال رضي الله عنه: والصحيح عندنا في ذلك أن للعامي أن يختار أيهم شاء، ويجعله معتمداً لفتواه فيأخذ بأقواله ما كان شديداً وما كان

مفزعاً له في الفتوى، ويأخذ برخصه وتشديده، فإذا اعتمد واحداً في الفتوى لم يعدل إلى غيره؛ إلا أن يكون قوله أحوط، فإنه يجوز له العمل بفتوى غيره فيما قوله فيه أحوط، وهذا الذي نختاره، إلا في رجوعه إلى الأحوط إذا كان قولاً لغير إمامه، فإنا لا نجيز له الرجوع إليه على الإطلاق؛ إلا أن يتفق قول إمامه وقول العالم الآخر في كون الفتوى عن قبيل واحد كأن يكونا جميعاً من قبيل الحسن، ويقول أحدهما فعله أولى مثلاً، ويقول الآخر: هو مباح، فإن فتوى النادب أولى.

ر: عبد الله بن حمزة «صفوة الاختيار»: (٣٨٢، ٣٨٣).

رخصة، ومتى اختاره لم يكن له الأخذ بفتوى غيره إلا أن يكون أحوط من فتواه، فله أن يأخذ بالأحوط، ووجه ذلك أنه متى استوت عنده أحوالهم لم يكن بعضهم أولى من بعض، بأن يختاره للاستفتاء فكان مخيراً في اختيار أيهم شاء، وليس لقائل أن يقول متى استوت أحوالهم فهو شاكٍ غير ظان، والعمل على الشك المطلق لا يجوز فيجب أن لا يرجع إلى واحد منهم كما قلتم في العالم إذا اعتدلت عنده الأمارات، وذلك لأن بين الموضعين فرقاً، فإن العامي متى استوت عنده أحوال المفتين فليس بشاكٍ في الأقاويل في حكم الحادثة؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد، فتعتدل عنده الأمارات، ولا قلنا بتخييره بين أقاويلهم في تلك الحادثة، فيكون شاكاً في الأقاويل، وإنما هو شاك في تفاضل المفتين، أو عالم أو ظان لفقد تفاضلهم مع علمه أو ظنه لاشتراكهم في العلم والدين، فإذا علم اشتراكهم وتساويهم في الوجه الذي لأجله يجوز استفتاؤهم، فقد علم تساويهم في جواز الاستفتاء من أيهم شاء بخلاف العالم إذا اعتدلت عنده الأمارات، فإنه لم يعلم اشتراك الأمارتين في الوجه الذي لأجله يجوز العمل بأيهما شاء؛ لأنه إنما يجوز له العمل على الأمارة متى غلب على ظنه أنها أقوى مما يعارضها من الأمارات فمتى لم تقو عنده بعض الأمارات على بعض لم يحصل في واحد منها شرط جواز العمل عليها فوجب اطراح الجميع.

وبعد فقد بينا أن التخيير بين القولين لا يصح متى كان أحدهما

ومتى اختاره لم يكن له الأخذ بفتوى غيره إلا أن يكون أحوط من فتواه، فله أن يأخذ بالأحوط، ووجه ذلك أنه متى استوت عنده أحوالهم لم يكن بعضهم أولى من بعض

بخلاف العالم إذا اعتدلت عنده الأمارات، فإنه لم يعلم اشتراك الأمارتين في الوجه الذي لأجله يجوز العمل بأيهما شاء.

وقد بينا أن التخيير بين القولين لا يصح متى كان أحدهما حظراً، والآخر إباحة

حظراً، والآخر إباحة، وإن ذلك يكون عملاً بالإباحة دون الحظر، وليس كذلك في مسألتنا، فإن التخيير هاهنا ممكن لأنه تخيير بين واجبين؛ لأنه يجب على العامي أن يرجع في أحكام الحوادث إلى من يفتيه من العلماء فمتى استوت أحوالهم عنده، كان مخيراً في اختيار أيهم شاء للرجوع إلى أقواله، وفتاويه كما يقول في المخير في الصلاة في زوايا المسجد لاستوائهما عنده في الطهارة فإنه متى صلى في أيها فقد أدى ما وجب عليه وكذلك القول في المستفتي فبان الفرق بين الموضعين.

والأحسم عندنا أن يقال: إن العمل في هذه الصورة على قول واحد منهم في العزيمة والرخصة هو الذي لا يمكن غيره إذ هو أقصد المسالك عنده فلو لم يعمل عليه لأدى إلى سقوط تكليفه في الحادثة رأساً، فإذا كان كذلك فإن عمله قد استند إلى هذا الدليل، فلا يكون عملاً على مطلق الشك كما قاله السائل، بيان ذلك أنه لا يخلو إما أن يسلك هذا المسلك، وإما أن يأخذ بالرخص، وإما أن يأخذ بالعزائم، ولا يجوز أن يأخذ بالرخص؛ لأنه يكون اتباعاً للهوى محضاً، فلم يجز، ولا يقال: إنه يأخذ بالعزائم، فإن ذلك لا يستمر في الحوادث، بل فيها ما يكون التشديد كمن يجد الماء المطهر عند بعض المفتين دون بعض فإنه يتكافأ هاهنا القولان بتطهره وتيممه، ومتى قيل: فإن طريقة العامي أقوى من طريقة المفتي، إذا قد عمل عن دلالة والمفتي إنما يقول: ويعمل عن أمارة.

والأحسم عندنا أن يقال: إن العمل في هذه الصورة على قول واحد منهم في العزيمة والرخصة هو الذي لا يمكن غيره إذ هو أقصد المسالك عنده

قلنا: إن العمل في الصورتين معاً يستند إلى دليل إذ الواجب على المجتهد العمل على الأمارة الأقوى، ومستند ذلك دليل قطعي، فإن قال: فهلا سوغتم له التخيير بين الأمارتين لمثله.

إن العمل في الصورتين معاً يستند إلى دليل إذ الواجب على المجتهد العمل على الأمارة الأقوى، ومستند ذلك دليل قطعي.

قلنا: إن له مندوحة بالرجوع إلى حكم العقل، وليس ذلك للعامي بالإجماع على أنا لا نجوز التخيير، وفيه حسم مادة السؤال.

عدنا إلى تتمة كلامه رضي الله عنه قال: وإنما قلنا: بأنه متى اختار احدهم للاستفتاء منه والرجوع إلى أقواله لم يجز له الأخذ بفتوى غيره؛ إلا إذا كان أحوط؛ لأنا لو جوزنا له ذلك لكنا قد جعلناه مخيراً في الأحكام، فمتى أفتاه أحدهما بالحظر، والآخر بالإباحة كان له أن يختار الإباحة، وقد بينا أن ذلك ليس بتخيير، وإنما هو أخذ بالإباحة دون الحظر، وذلك ترجيح للإباحة على الحظر، مع أنه أرجح منها من حيث هو أحوط، وذلك لا يجوز؛ لأنه ترجيح للأنقص على الأرجح، وعكس هذه القضية هو الواجب، فأما إذا كانت فتوى غيره أحوط فله الأخذ بالحيطة؛ لأن العالم الذي هو المفتي لو عمل باجتهاد غيره؛ لأنه أحوط لكان ذلك جائزاً، بل هو الأولى وكذلك يجب أن يكون حال المستفتي؛ لأنه ليس أعلى حالاً من المفتي في ذلك وقد اعترض ذلك إمامنا المنصور بالله عليه السلام قال: وهذا هو الذي نختاره إلا في رجوعه إلى الأحوط إذا كان قولاً لغير إمامه؛ فإنا لا نجيز له الرجوع إليه على الإطلاق، إلا أن يتفق قول إمامه وقول ذلك العالم الآخر في كون الفتوى من قبيل واحد،

لأنا لو جوزنا له ذلك لكنا قد جعلناه مخيراً في الأحكام، فمتى أفتاه أحدهما بالحظر، والآخر بالإباحة كان له أن يختار.

كأن يكونا جميعاً من قبيل الحسن، ويقول أحدهما فعله أولى مثلاً.

ويقول الآخر: هو مباح، فإن فتوى النادب أولى، فإن قال أحدهما: إن العمل مندوب، وقال الآخر: هو واجب عمل بقول إمامه، ولا يكون الوجوب في حقه أحوط؛ لأنه إذا اعتقد وجوبه اعتقد قبح تركه، فيكون مقدماً على ما لا يأمن كونه قبيحاً، والإقدام على مثل ذلك قبيح، وهو مع تركه راجع إلى أصل يؤمنه الخطأ وهو العمل على قول من وجب عليه اتباعه.

ويقول الآخر: هو مباح، فإن فتوى النادب أولى، فإن قال أحدهما: إن العمل مندوب، وقال الآخر: هو واجب عمل بقول إمامه، ولا يكون الوجوب في حقه أحوط.

واعلم: أن ما ذكره ﷺ ظاهر لو كان غرض شيخه رضي الله عنه ما يرجع إلى الاعتقاد، فأما متى كان غرضه مجرد الفعل فلا وهو أيضاً بين في الإباحة، والندب؛ لأنه ليس له أن يعتقد كون الفعل مندوباً، وعند من تقلده أنه مباح.

لأنا لو جوزنا له ذلك لكنا قد جعلناه مخيراً في الأحكام، فمتى أفتاه أحدهما بالحظر، والآخر بالإباحة كان له أن يختار.

فإن قيل: ليس يقلد إمامه في الاعتقاد للندب والإباحة، بل إنما يعمل فقط.

قلنا: وكذلك في الوجوب فقد وقفا موقفاً واحداً، وتحصيل الكلام في الأحوط أنه إما أن يرجع به إلى الأشد والأشق، وإما أن يرجع به إلى الوجوب والإسقاط، أو التقبيح والإباحة، فإن رجع به إلى الأول، فإن كان من باب المعاملات كان ذلك أحوط في حقه، إذ ليس تسليم الحق وضمانه، ولا اعتقاد، وإن كان من باب العبادات لم يجز العمل على

وتحصيل الكلام في الأحوط أنه إما أن يرجع به إلى الأشد والأشق، وإما أن يرجع به إلى الوجوب والإسقاط، أو التقبيح والإباحة.

مخالفة إمامه، ولا يكون ذلك أحوط في حقه كالعدول عن التيمم إلى الغسل بالماء البارد الذي ليس بطاهر عند إمامه، أو العدول إلى التيمم عن الوضوء بالماء الفاتر، الذي هو عند إمامه مطهر، وعند غيره غير مطهر، وذلك لأنه في أحد الحالتين قد اغتسل بماء ليس بطاهر، وفي أحدهما قد ترك استعمال ما هو طاهر، مطهر فلم ينفك عن حظر، فإذن لا حيطة في هذه الجنبة.

ولا يكون ذلك أحوط في حقه كالعدول عن التيمم إلى الغسل بالماء البارد الذي ليس بطاهر عند إمامه، أو العدول إلى التيمم عن الوضوء بالماء الفاتر، الذي هو عند إمامه مطهر، وعند غيره غير مطهر.

وأما القسمان الآخران فإنه أيضاً متى كان من باب المعاملات أمكنه العمل بالأحوط من دون اعتقاد كأن يفتي بلزوم غرام وحق، فيخرج من عهدة ذلك بالتسليم، ولا شك أن إمامه لا يحظر ذلك أو يترك حقاً له عند إمامه وغيره يحظره ولا يجعله حقاً له، ولا شك أن إمامه أيضاً لا يوجب عليه أخذ حقه ومتى كان ذلك من باب العبادات فإنه إن تقابل فيه حظر ووجوب أو حظر وندب فلا حيطة كصوم أيام التشريق، وإن كان في باب الندب، والوجوب أمكنه الحيطة، بأن يقيده بنية مشروطة، فهذه طريقة القول في ذلك.

وأما الموضع الثالث
وهو الكلام فيمن يجوز له الأخذ بالفتوى[1]، ومن لا يجوز له

فاعلم أن من يجوز له ذلك هو العامي القاصر عن درجة الاجتهاد، وهذه الجملة تتضمن فصلين:

الذي يجوز له الأخذ بالفتوى هو العامي القاصر عن درجة الاجتهاد.

أحدهما: أن العامي يسوغ له العمل على التقليد.

والثاني: أن المجتهد ليس له تقليد مجتهد آخر.

أما الفصل الأول: فاعلم أن الظاهر من قول الفقهاء بأسرهم وجل

---

(١) الكلام فيمن يجوز له الأخذ بالفتوى ومن لا يجوز... وربما أطلق القول في ذلك إطلاقاً يعين أنه يجوز التقليد في مسائل الفروع الشرعية العملية التي لا تستند إلى ذلك العمل كما سنوضحه، ومما احتج به أبو علي أنه لو جاز التقليد في القطعيات من الفروع واستوت حال المجتهدين عند المقلد. وقلنا: أنه مخير في تقليد من شاء منهم كان في ذلك التخيير بين الحق والباطل وبين ما يجوز وما لا يجوز.

قوله: واستدل على القول الأول بإجماع الأمة هذا الاستدلال يبطل به قول أبو علي والجعفرين، ومن معهم، وتحقيق الدلالة أن المعلوم من إجماع الصحابة قولاً وفعلاً وتقريراً تصويب تقليد العامة في تقليد العلماء في مسائل الفروع، وكذلك إجماع التابعين، فإنه ظاهر فيما بينهم رجوع العوام إلى العلماء والقبول منهم، من كان يفتي، ومنهم من يأمر بالاستفتاء، ومنهم المقرر لذلك والمصوب له، وما ذكرنا من كون ذلك ظهر عن الصحابة والتابعين أظهر من أن يحتاج إلى دليل، ومما يحتج به القياس لقبول الفتوى على قبول ما حكم به الحاكم، وقبول الحكم وفاقاً، فأما أبو علي فقد فرق بأن العامي لا يأمن الخطأ على المفتي، فيما الحق فيه واحد، وفي مسائل الاجتهاد أن المقلد لا يأمن تقصير المجتهد.

الدواري: «شرح الجوهرة»: (لوحة:٢٧٥).

المتكلمين جواز تقليد العامي[1] للعالم في مسائل فروع الشرع.

فأما أبو علي فإنه ربما فرق بين الاجتهاديات وبين ما الحق فيه واحد، وبما أطلق القول في ذلك إطلاقاً، وقد ذهب جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر وجماعة من البغداديين إلى المنع، من ذلك وقالوا: الواجب على العامي أن يعرف حكم الحادثة ويحرم عليه التقليد، وإنما يرجع إلى المفتي لتنبهه على طريق الاستدلال، واستدل على القول الأول بإجماع الأمة قبل حدوث المخالف، فإن الصحابة ومن بعدهم كانوا يفتون العامة في غامض الفقه، ولا يعرفونهم أدلة ذلك، ولا ينبهونهم على

قال الجعفران، وجماعة من البغداديين:... الواجب على العامي أن يعرف حكم الحادثة ويحرم عليه التقليد، وإنما يرجع إلى المفتي لتنبهه على طريق الاستدلال.

(١) يجوز للعامي أن يأخذ بقول المفتي ويقلده في مسائل فروع الشرع عند جميع الفقهاء، وجل المتكلمين، وحتى شيخنا رحمه الله تعالى عن الشيخ أبي علي أنه فصَّلَ القول في ذلك، فقال: يجوز تقليده في المسائل الاجتهادية دون المسائل التي الحق فيها واحد؛ لأنه لا يأمن خطأ العالم فيها، فيكون قد عمل على الخطأ، فلذلك لا يجوز، وذهب الجعفران من متكلمي البغدادية إلى أنه لا يجوز للعامي تقليد العالم في ذلك، ولا الرجوع إليه إلا ليدله على طريقة الاجتهاد ليعمل باجتهاد نفسه، وقد تقدم الكلام على بطلان هذه المقالة بما فيه كفاية. والدليل على صحة إجماع الأمة على وجوب رجوع العامي إلى العالم في الفتوى من غير تفصيل منهم بينما الحق فيه واحد، وبين غيره من المسائل، فلا يجوز لمن بعدهم الفصل بغير دلالة، وما ذكره أبو علي من تجويز خطأ العالم فيما الحق فيه واحد، لا يكون مانعاً من جواز تقليده؛ لأنه لا يقلد إلا من وثق بعلمه وورعه وجودة تمييزه، بحيث يصلح للفتوى، فيعلم والحال هذه أنه لا يكون أثقب نظراً من العالم وأهدى إلى طريقة الصواب، فيكون ظنه لتقليده أغلب، فيجب عليه الرجوع إلى التقليد؛ لأنه لا يكون عنده أولى، وظنه لصحة قول العالم أقوى، اللهم إلا أن يقدر أنه ظفر بطريق توصله إلى العلم فيما الحق فيه واحد، فإنه يجب عليه العمل على مقتضاها، ولا يجوز له التقليد.

ر: عبد الله بن حمزة «صفوة الاختيار»: (ص٣٧٨، ٣٧٩).

عللها، ويلزمونهم بسؤالهم إياهم، ولا ينكرون عليهم اقتصارهم على مجرد أقاويلهم، فأما أبو علي فقد فرق بين الاجتهاديات وما الحق فيه واحد بأن العامي لا يأمن الخطأ على المفتي فيما الحق فيه واحد، فلم يجز له تقليده في ذلك بخلاف المسائل الاجتهادية، قال رضي الله عنه: وهذا الفرق لا يصح لما قدمناه من الإجماع على جواز تقليد العامي للعلماء في الفروع من غير فصل، منهم بين مسائل الاجتهاد، وبين ما الحق فيه واحد، وبعد فإن العامي أيضاً لا يأمن تقصير المجتهد في اجتهاد فيفتي بالخطأ ولا يأمن أن لا ينصحه فيعتمد الفتوى بما ليس عنده بحق، فكذلك فيما الحق فيه واحد؛ لأنه إنما كلف العمل على ظنه.

وأما أبو علي فقد فرق بين الاجتهاديات وما الحق فيه واحد بأن العامي لا يأمن الخطأ على المفتي فيما الحق فيه واحد، فلم يجز له تقليده في ذلك بخلاف المسائل الاجتهادية.

وبعد فأكثر من قال إن الحق واحد من باب الاجتهاد سوغ للعامي التقليد، وإن كان لا يأمن كون من قلده مخطئاً لما كان العامي لا يتمكن من الوصول إلى العلم وكذلك ما نحن فيه.

وبعد فأكثر من قال إن الحق واحد من باب الاجتهاد سوغ للعامي التقليد، وإن كان لا يأمن كون من قلده مخطئاً لما كان العامي لا يتمكن من الوصول إلى العلم.

واعلم أن ما ذكره رحمه الله لا يتناول الأعمال التي من حقها أن تتصل بالاعتقاد، بل إنما يتناول الأعمال المحضة دون ما يترتب على الاعتقاد كأحكام الموالاة والمعاداة في الدين فإنه بمعزل عن هذا المنهاج.

وأما الفصل الثاني: وهو أنه لا يسوغ لبعض المجتهدين تقليد[1] آخر

---

(١) المختار: عند أكثر العلماء أنه لا يجوز له أي للمجتهد تقليد غيره من العلماء في شيء من الأحكام الشرعية مع تمكنه من الاجتهاد؛ لأنه إنما يكلف بظنه ولا شك أن المجتهد يجد الطريق إلى الظن فليس له العمل بغير ظنه، وهو ظن من يقلده، ولو كان ذلك في بعض =

فقد في ذلك، فالمحكي عن أبي علي أنه يجوز له أن يأخذ بقول الواحد من الصحابة وإن كان في الصحابة من يخالفه، فإن حصل لقول بعضهم ترجيح أخذ به وإن عدمه كان مخيراً.

فالمحكي عن أبي علي أنه يجوز له أن يأخذ بقول الواحد من الصحابة وإن كان في الصحابة من يخالفه.

وذكر قاضي القضاة أن الأولى أن يجتهد المجتهد، ويعمل على اجتهاده، وإن خالف الصحابي، وحكى عن محمد بن الحسن أنه جعل الأصول أربعة، ذكر منها إجماع الصحابة واختلافها، فجعل الاختلاف من الأصول، وهذا يقتضي جواز الأخذ بالقول المختلف فيه، وذكر

وذكر قاضي القضاة أن الأولى أن يجتهد المجتهد، ويعمل على اجتهاده، وإن خالف الصحابي.

المسائل على القول بتجزؤ الاجتهاد، ولو كان ذلك الغير أعلم منه، ومنهم من ذهب إلى جواز تقليد الأعلم، ولو كان الأعلم منه صحابياً أيضاً، ومنهم من قال: يجوز تقليد الصحابي ولو لم يكن أعلم، والحجة لنا ما مر آنفاً، ولا يجوز له التقليد أيضاً فيما يخصه، ومنهم من قال: يجوز فيما يخصه دون ما يفتي به.

نعم: هذا الخلاف إنما هو قبل أن يجتهد في الحكم وأما بعده، فإنه يحرم عليه أن يقلد بعد أن قد اجتهد اتفاقاً بين العلماء، وإذا تعارضت على المجتهد الأمارات في حكم رجع إلى الترجيح بينهما فيعمل بما ظهر له فيها من أي وجوه الترجيح الآتية، فإن لم يظهر له رجحان، فقد اختلف العلماء في ذلك فقيل أي قال أبو علي وأبو هاشم: إن المجتهد يخير حينئذٍ بمعنى أن له أن يعمل بأيها شاء، وقال ابن أبان: بل يجب عليه أن يقلد أعلم منه في جميع العلوم، أو في ذلك الفن التي تلك الحادثة فيه، يعني أنه إذا روى أحد المتعارضين، أعلم ممن روى الآخر فإنه يعدل إلى رواية الأعلم؛ لأن العلوم على اختلافها تزكي الفطن العقلية، فأكثر الناس علماً أثبتهم عقلاً، وأجودهم ضبطاً لما يروى، وقيل: والقائل أبو طالب عليه السلام، وأكثر الفقهاء، بل إذا لم يظهر له مرجح، فإنه يجب عليه أن يطرحهما؛ لأنهما صار بالتعارض كأنهما لم يوجدا، وحينئذٍ يرجع إلى غيرهما من أدلة الشرع إن وجد وإلا رجع إلى حكم العقل فيعمل بمقتضاه في ذلك الحكم، ورجح هذا القول الإمام المهدي عليه السلام.

ابن لقمان: «الكاشف»: (ص٤٢٠، ٤٢١).

الشافعي في رسالته القديمة جواز تقليد الصحابة، ورجح قول الأئمة منهم، ومنع أكثر الفقهاء والمجتهدين من ذلك، واختلفوا في جواز تقليد العالم من هو أعلم منه من الصحابة وغيرهم، فجوز ذلك محمد بن الحسن، وعن أبي حنيفة روايتان:

أحدهما: جوازه، والأخرى المنع منه.

ذكر الشافعي في رسالته القديمة جواز تقليد الصحابة، ورجح قول الأئمة منهم، ومنع أكثر الفقهاء والمجتهدين من ذلك، واختلفوا في جواز تقليد العالم من هو أعلم منه من الصحابة وغيرهم.

وأجاز ابن سريج تقليد العالم من هو أعلم منه؛ إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد، وأكثر الفقهاء يمنعون من تقليد العالم من هو أعلم منه وهو مذهب القاضي، وأبي الحسين البصري، ووجه ذلك أن اجتهاد المجتهد وعمله بحسب اجتهاده متعبد به؛ لأنه بذلك يكون مطيعاً لله؛ لأن الله سبحانه ما نصب الأمارة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من بعض، وليس يجوز إثبات بدل لهذا المراد المتعبد به إلا لدلالة عقلية، أو سمعية، ولا دليل يدل على ذلك فوجب نفيه.

وأجاز ابن سريج تقليد العالم من هو أعلم منه؛ إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد.

وأما الموضع الرابع: وهو الكلام فيما يجوز الأخذ فيه بالفتوى وما لا يجوز[1]:

فاعلم أن الذي يجوز الأخذ فيه بالفتوى هو ما كان من باب الفقهيات، مما طريقه الاجتهاد أو مما طريقه القطع مما يخفى على العامي، وجه دلالة الدليل عليه ويكون تكليفه فيه متناولاً لعمل مجرد، والذي لا يسوغ له التقليد فيه ما خرج عن ذلك من أصول الدين، وسائر ما طريقه العلم اليقين، وذلك هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وذهب قوم من اصحاب الشافعي إلى أن للعامي أن يقلد في ذلك ولم يختلفوا في أنه ليس له أن يقلد في أصول الشريعة كوجوب الصلاة وأعداد ركعاتها، والذي يدل عليه أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده والإقدام على ذلك قبيح كالإقدام على الأخبار عما لا يؤمن الكذب معها، وقد ذم الله المقلدين وعابهم بالتقليد في كتابه المبين، فقال وهو أصدق القائلين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾[البقرة:١٧٠]، وفارق مسائل الاعتقاد ما يكون من باب الاجتهاد؛ لأن مبناها العمل على الظن، وذلك مقرر عقلاً وسمعاً، وعلى أن من يمنع من ذلك في أصول

وذهب قوم من اصحاب الشافعي إلى أن للعامي أن يقلد في ذلك ولم يختلفوا في أنه ليس له أن يقلد في أصول الشريعة كوجوب الصلاة وأعداد ركعاتها.

---

(١) كل علم شرعي ليس عليه دلالة قاطعة، واحترزنا بقولنا: شرعي عن الأحكام الفعلية، فإنه لا مجال للاجتهاد فيها، واحترزنا بقولنا: ليس عليه دلالة قطعية عن وجوب الصلاة والزكاة، ونحوهما، فإن الاجتهاد لا يدخل ذلك، فإذا نزلت بالمجتهد حادثة مما يكون طريقه الاجتهاد، فالواجب عليه أن لا يحكم فيها بأول نظرة، بل لابد من البحث، فيجب عليه طلب الحكم من الأدلة، فهي نوعان: منظوم ومعقول، فيبدأ أولاً بأدلة المنظوم من النصوص والظواهر، فإن وجدها لم يتجاوزها، وإن لم يجدها بحث عن المفهومات من الألفاظ؛ لأنها تلوها، وإن لم يجدها بحث عن الأفعال والتقديرات، فإن لم يجدها في هذه الأدلة انتقل إلى المعقول، وهو القياس.

ر: الدواري «شرح جوهرة الوصول»: (٢/ لوحة٢٦٤).

الشريعة، ويجيزه في أبواب التوحيد والعدل مناقض؛ فإن أصول الشريعة لا تعلم إلا بعد العلم بما بعده من أصولها، وهي علوم التوحيد والعدل واستيفاء ذلك، والرد على القائلين به، موضعه في أصول الدين، وهذا حين أتينا على الفراغ من الكتاب ونحن نحمد الله على ما أولانا من فواضل امتنانه، ونبوح بالثناء عليه لما أسداه من خصائص إحسانه، ونرغب إلى وجوده الذي لا تغيض بحاره، ولا تضيق أغراضه، في أن ينفعنا بالعلم، ويرخي علينا أردان الحلم، ويحدونا على محابه من الأعمال، ويذودنا بلطفه عن مراتع الوخم، والوبال، ونعوذ برحمته التي لا تقلع شآبيبها، ولا ترفع أهاضيبها من أن يجعلنا من المأخوذين على غره والمفتونين، عن واضح المحجة فيصفر وطابنا، ويخيب طلابنا، ونبوء بحرمان ما لديه من شريف الرغائب ونفيس المطالب.

فإن أصول الشريعة لا تعلم إلا بعد العلم بما بعده من أصولها، وهي علوم التوحيد والعدل واستيفاء ذلك، والرد على القائلين به، موضعه في أصول الدين.

اللهم فارحم فاقتنا، وأنعش كبوتنا، وأغفر حوبتنا، وسيرنا إلى طاعتك سيراً جميلاً، حتى لا تنحو بنا فيه ريث المتبطي، ولا أناة المتلي، حتى نلقاك بوجوه مسفرة ضاحكة مستبشرة، آمين يا رب العالمين، وصلِّ على رسولك الأمين، وعلى آله الغر الأكرمين، وسلم عليه وعليهم أجمعين سلاماً دائماً في العالمين ومتصلاً إلى يوم الدين، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

تم الكتاب بحمد الله العزيز الوهاب
والحمد لله حمداً كثيراً
دائماً أبداً ﷺ

الفهارس العامة

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الأحاديث النبوية.

ثالثاً: الأشعار.

رابعاً: فهرس الأعلام المترجم لهم.

خامساً: فهرس الموضوعات.

أولاً: القرآن الكريم

الآيــــة	رقمها	الصفحة
وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ	٢٢٧	١٣٥
وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ	١٦٦	٤٥٨
وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا	١٤٣	٣٤٩
وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ	٢٢	١٨٩
وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ	٢٢١	١٤٠
وَلاَ تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ	٢٧٦	١٨٧
يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ	٢١	٦١، ١١٥
يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ	١٨٥	٢٠٢
أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا	٢٨٢	٣١١
آل عمران:		
كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ	٩٣	٥٣٢
النساء:		
وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ	١٤	١٢٤
إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ	٢٩	١٢٠
فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ	٩٢	١٢٠
فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ	٩٢	٨٣
فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ	٩٢	١٢٠
فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا	٤٣	١٨٩
وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ	٢٤	١٤٢
وَاضْرِبُوهُنَّ	٣٤	١٨٢
فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ	٩٢	١٤٤
وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ	٢٣	٣٠٧

الآيــــة	رقمها	الصفحة
المنافقون:		
يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ	٨	١٢٦
الطلاق:		
فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ	١	١٣٥
وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ	٦	١٨٩
المدثر:		
مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ	٤٢، ٤٣	١١٦
الفجر:		
وَجَاءَ رَبُّكَ	٢٢	٥٥
العصر:		
وَالْعَصْرِ، إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي	١-٣	١١١

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الخاء

حرف الراء

حرف الزاي

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الطاء

حرف العين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف الواو

ثالثاً: فهرس الأشعار

رابعاً: فهرس الأعلام

خامساً فهرس الموضوعات